IMMANUEL KANT

EMMANUELE KANT

FONDAZIONE

DELLA

METAFISICA DEI COSTUMI

PRIMA VERSIONE ITALIANA

di G. VIDARI

Seconda Edizione

FACCHI, EDITORE — MILANO

Via Durini, 18

1920

INTRODUZIONE

L'importanza storica e filosofica di questa operetta Kantiana non è stata sinora segnalata, almeno al pubblico cólto italiano, così come il suo valore intrinseco meritava. Concentrati lo studio e l'ammirazione di Kant sulle tre opere maggiori di lui, la Critica della ragion pura, *la* Critica della ragion pratica, *la* Critica del giudizio, *rimanevan nell'ombra e nell'oblio tutte le altre, fra le quali la* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten *occupa un primissimo posto. Essa, infatti, non solo per rispetto a tutta la dottrina morale di E. Kant, ma anche per rispetto a tutte le altre che dopo di lui si enunciarono nel campo della morale, segna un momento di decisiva importanza.*

Per rispetto al pensiero kantiano la Grundlegung z. M. d. S., *come è cronologicamente la prima* (1785) *delle opere morali del periodo criticista, così è logicamente la premessa necessaria di tutta la dottrina morale: la* Critica della ragion pratica (1788), *la* Metafisica dei costumi (1797), *la stessa* Critica del giudizio (1790) *ne' suoi accenni etici, non possono comprendersi senza prima aver bene afferrato il concetto kantiano intorno alla condotta morale, cioè alla buona*

volontà, alla natura della sua massima, alle formule dell'imperativo, alla possibilità dei giudizi sintetici a priori *pratici.*

Per rispetto a tutte le dottrine successive nessun pensatore forse, dallo Schopenhauer al Cohen, dal Mill al Sidgwick, dal Cousin al Renouvier, può comprendersi nè storicamente nè logicamente quando si prescinda dal modo come in questa operetta E. Kant ha posto, sviluppato e risolto il problema della natura della moralità, quando non si abbian presenti i suoi concetti intorno al dovere, agli imperativi ipotetici e categorici, alla persona come fine in sè, all'autonomia del volere.

L'opera, quindi, è da credersi che gioverà opportunamente a una più completa e approfondita conoscenza del sommo pensatore e a un giusto apprezzamento della vasta influenza da lui esercitata pur nel campo della morale.

L'operetta fu da Kant divisa in tre parti: nelle due prime, partendosi dalla analisi della nozione comune di condotta morale espressa nella volontà buona, si arriva a una precisa determinazione scientifica di essa nozione per mezzo delle varie formule dell'imperativo categorico, culminanti in quella fondata sulla autonomia del volere; nella terza, poi, si ricerca qual sia e come si debba intendere quella condizione, che è necessario ammettere per poter comprendere la possibilità dell'imperativo categorico. Le due prime parti sono quindi fra di loro strettamente congiunte, e costituiscon quasi la parte essenziale dell'opera; la terza, in quanto è ricerca delle condizioni di possibilità della moralità, segna piuttosto, come dice lo stesso Kant, il trapasso alla critica della ragion pura pratica.

Per una più agevole intellezione del nesso interiore gioverebbe, credo, suddividere l'operetta in paragrafi, che, a guisa di sussidio per il lettore, ci permettiamo di segnar qui con la correlativa indicazione delle pagine:

Osservo infine che nello stendere la presente traduzione (la quale per difficoltà editoriali fu ritardata di qualche mese) si è seguita l'edizione del Dürr, *curata dal* Vorländer, *ma confrontata con quella dell'Accademia di Berlino, diretia dal* Dilthey.

GIOVANNI VIDARI.

PREFAZIONE

L'antica filosofia greca si divideva in tre scienze: la **Fisica**, l'**Etica** e la **Logica**. Questa divisione è perfettamente conforme alla natura della cosa; e null'altro v'è da aggiungere fuorchè il principio sul quale essa si fonda, perchè si possa in questo modo, da una parte, essere sicuri che essa è completa, e, dall'altra, determinare esattamente le suddivisioni necessarie.

Ogni conoscenza razionale o è *materiale*, e si riferisce a qualche oggetto; oppure è *formale*, e si occupa unicamente della forma dell'intelletto e della ragione e delle regole del pensiero in generale, senza distinzione d'oggetto. La filosofia formale si chiama **Logica**, la filosofia materiale invece, che tratta di oggetti determinati e delle leggi alle quali essi sono sottoposti, si divide alla sua volta in due. Perchè queste leggi sono: o le leggi della *natura*, o le leggi della *libertà*. La scienza che si occupa delle prime si chiama **Fisica**, quella che si occupa delle seconde è l'**Etica**; quella è anche chiamata filosofia naturale, questa filosofia morale.

La logica non può avere alcuna parte empirica, vale a dire nessuna parte in cui le leggi universali e necessarie del pensiero si appoggino su principii ricavati dall'esperienza; perchè altrimenti essa non sarebbe Logica, cioè un canone per l'intelletto o per la ragione che vale per ogni pensiero e che deve essere dimostrata. Al contrario tanto la filosofia naturale quanto la filosofia morale possono avere ognuna una parte empirica, perchè esse devono applicare le loro leggi l'una alla natura in quanto oggetto d'esperienza, l'altra alla volontà dell'uomo in quanto è modificata dalla natura: leggi, nel primo caso, secondo le quali tutto deve (*soll*) accadere, ma tenendo conto delle condizioni in forza delle quali sovente ciò che dovrebbe accadere non accade.

Si può chiamare *empirica* ogni filosofia che si appoggia su principî derivanti dall'esperienza, *pura*, al contrario, quella che deriva le sue dottrine esclusivamente da principii *a priori*. L'ultima, quando è semplicemente formale, si chiama *Logica*,

ma se è limitata a speciali oggetti dall'intelletto si chiama *Metafisica*.

In questo modo sorge l'idea di una doppia metafisica, una *Metafisica della natura*, e una *Metafisica dei costumi*. La fisica avrà così, oltre alla sua parte empirica, una parte razionale; così anche l'etica; quantunque qui la parte empirica potrebbe ricevere particolarmente il nome d'*Antropologia pratica*, la parte razionale propriamente quello di *Morale*.

Tutte le industrie, i mestieri e le arti hanno guadagnato dalla divisione del lavoro: con questa non è uno solo che fa tutto, ma ognuno si limita a quel lavoro speciale, che per il suo modo d'esecuzione si distingue sensibilmente dagli altri, al fine di poterlo compiere colla maggiore perfezione e la migliore abilità possibile. Dove i lavori non sono così distinti e divisi, dove cioè ognuno è un molteplice artista e fa tutto da sè, là le industrie restano ancora nella più grande barbarie. Sarebbe senza dubbio un oggetto per sè stesso non indegno di esame il domandarsi se la filosofia pura non esiga in ogni sua parte un uomo speciale che si dedichi soltanto ad essa, o se, per l'insieme di questa industria che è la scienza, non varrebbe meglio che quelli, i quali sono abituati a vedere, conformemente al gusto del pubblico, l'empirico confuso al razionale nelle più disparate miscele che essi stessi non comprendono, e si qualificano essi stessi quali veri pensatori, mentre trattano da cervelli sofistici quelli che si occupano della parte puramente razionale, che quelli, dico, fossero avvertiti di non trattare insieme due occupazioni che sono molto diverse nel modo come devono essere trattate; per ciascuna delle quali si esige forse una disposizione particolare, e la cui riunione in una sola persona non creerebbe che dei guastamestieri. Per altro io mi limito qui a domandare se la natura della scienza non richieda che si separi sempre scrupolosamente la parte empirica dalla parte razionale, che si faccia precedere la fisica propriamente detta (empirica) da una metafisica della natura, e l'antropologia pratica da una metafisica dei costumi le quali dovrebbero essere accuratamente l'una e l'altra purificate da ogni elemento empirico, e ciò allo scopo di poter sapere tutto ciò che la ragione pura può fare nei due casi, e a quali sorgenti attinge ella stessa questo insegnamento *a priori* che è il suo proprio; che inoltre questo ultimo compito sia intrapreso da tutti i moralisti (il cui nome è legione) o soltanto da alcuni che vi si sentono particolarmente chiamati.

Siccome le mie ricerche sono volte qui specialmente alla filosofia morale, io limito a questi stretti termini la questione suesposta: se, cioè, non si pensa che sarebbe della più grande necessità comporre una buona volta una Filosofia morale pura, completamente mondata da tutto ciò che non può essere che empirico e che appartiene all'antropologia: perchè, che vi debba es-

sere una tale filosofia risulta in modo evidente dall'idea comune del dovere e delle leggi morali. Ognuno deve convenire che una legge, se deve valere moralmente, cioè come fondamento di un'obbligazione, bisogna che implichi in sè un'assoluta necessità; bisogna che questo comando: — Tu non devi mentire —, non sia valevole soltanto per gli uomini, lasciando ad altri esseri ragionevoli la facoltà di non tenerne nessun conto; e cosi è anche per tutte le altre leggi morali propriamente dette. E per conseguenza, il principio dell'obbligazione non deve essere cercato qui nella natura dell'uomo, nè nelle circostanze in cui egli è posto in questo mondo, ma *a priori* esclusivamente nei concetti della ragione pura; e ogni altra prescrizione che si fonda sui principii della semplice esperienza, quand'anche fosse sotto certi aspetti una prescrizione universale, in quanto si appoggia per la minima parte, forse anche per un solo motivo, su ragioni empiriche, potrà ben essere chiamata una regola pratica, ma non potrà giammai esser detta una legge morale.

Così non soltanto le legge morali, compresi i loro principî, si distinguono essenzialmente fra tutte le conoscenze pratiche da quelle altre che racchiudono qualche cosa d'empirico, ma inoltre ogni filosofia morale riposa intieramente sulla sua parte pura, e, applicata all'uomo, essa non deriva il minimo dalla conoscenza di ciò che esso è (Antropologia), ma gli dà all'opposto, in quanto egli è un essere ragionevole, delle leggi *a priori*. È vero però che queste leggi esigono ancora una facoltà di raziocinio esercitata e raffinata dall'esperienza per poter discernere da una parte in quali circostanze esse possono applicarsi, e procurar loro d'altra parte una azione sulla volontà umana, e un'influenza per la pratica; perchè l'uomo, influenzato come è da tante inclinazioni, è capace senza dubbio di concepir l'idea di una pura ragione pratica, ma non ha tanto facilmente il potere di renderla efficace in concreto nella sua condotta.

Una metafisica dei costumi è dunque rigorosamente necessaria, non soltanto per un bisogno della speculazione, cioè per indagare l'origine dei principi pratici che sono *a priori* nella nostra ragione, ma perchè la morale stessa è esposta a ogni sorta di corruzione sinchè manca questo filo conduttore, questa regola suprema che permette di apprezzarla esattamente. Perchè ciò che deve essere moralmente buono, non basta sia conforme alla legge morale, deve essere fatto per la legge morale; in caso contrario quella conformità può essere soltanto molto accidentale e incerta, perchè il principio estraneo alla morale produrrà senza dubbio di tempo in tempo azioni conformi, sovente però anche azioni contrarie alla legge. Dunque la legge morale, nella sua purezza e nella sua verità (ciò che appunto nella pratica è il più importante) non deve esser cercata che in una filosofia pura; perciò questa (la metafisica) deve sempre pre-

cedere, e senza di essa non vi può essere in nessun modo una filosofia morale. Anzi la filosofia che confonde principî puri con principî empirici non meriterebbe nemmeno il nome di filosofia (perchè la filosofia si distingue precisamente dalla conoscenza razionale comune in questo, che essa espone in una scienza speciale distinta ciò che questa conoscenza comune non afferra e comprende che confuso e mescolato); tanto meno merita essa il nome di filosofia morale, perchè giustamente quella confusione va a detrimento della morale, e agisce contro la sua vera destinazione.

Non deve credersi però che ciò che qui si richiede si trovi già nella propedeutica che l'illustre Wolff mise in testa della sua filosofia morale, voglio dire in ciò che egli ha chiamato *Filosofia pratica universale*, e che quindi non vi sia un campo interamente nuovo da indagare. Appunto perchè questa dovrebbe essere una filosofia pratica universale, ciò che essa ha considerato non è stato una volontà di qualche specie particolare, come sarebbe, per esempio, una volontà non determinata da alcun motivo empirico ma soltanto da principî *a priori*, e che si potrebbe chiamare una volontà pura, ma il volere in generale con tutte le condizioni e azioni che gli appartengono secondo questo senso generale; essa si distingue dunque da una metafisica dei costumi allo stesso modo che la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale: la logica generale, infatti, espone le operazioni e le regole del pensiero in generale, mentre la filosofia trascendentale espone unicamente le operazioni e regole speciali del pensiero puro, cioè del pensiero, per mezzo del quale degli oggetti sono conosciuti completamente *a priori*. La metafisica dei costumi dunque deve indagare le idee e i principî di una possibile volontà *pura*, non le azioni e condizioni del volere umano in generale, le quali per la maggior parte sono ricavate dalla Psicologia. Il fatto che nella Filosofia pratica generale (ben a torto per altro) si parla anche di leggi e di doveri morali non costituisce un'obbiezione a quello che io affermo. Infatti gli autori di quella Filosofia pratica generale restano anche in ciò fedeli all'idea che essi se ne sono formata: essi non distinguono tra i principî di determinazione quelli che, come tali, sono rappresentati assolutamente *a priori* dalla sola ragione, e sono propriamente morali, da quelli empirici che l'intelletto erige in concetti generali, per il semplice confronto delle esperienze, ma essi li considerano senza badare alla differenza delle loro origini, non tenendo conto che del loro numero più o meno grande (perchè ai loro occhi essi sono tutti della stessa specie) e formano così il loro concetto d'*obbligazione*; il quale concetto, in verità, non è affatto morale, ma è così fatto come può attendersi in una filosofia che sull'*origine* di tutti i concetti pra-

tici possibili non distingue affatto se si producono *a priori* o semplicemente *a posteriori*.

Ora, nell'intenzione di pubblicare un giorno una Metafisica dei costumi, la faccio precedere da questo libro che ne è la fondazione. In verità non vi sarebbe altro proprio fondamento che la critica di una *ragion pura pratica*, così come alla Metafisica è necessaria la Critica della ragion pura speculativa, che ho di già pubblicato.

Ma, da una parte, la prima di queste critiche non è di una così estrema necessità come la seconda, perchè in materia morale la ragione umana, anche nell'intelligenza più comune, può essere facilmente portata a un alto grado di esattezza e di perfezione, mentre, all'opposto, nel suo uso teorico, ma puro, essa è affatto dialettica; d'altra parte per ciò che riguarda la Critica della ragion pura pratica, se essa deve essere completa, io credo indispensabile che ci si metta in grado di dimostrare nello stesso tempo l'unità della ragion pratica colla ragione speculativa in un principio comune, perchè in fin dei conti non vi può essere che una sola e stessa ragione, la quale non deve essere soggetta a distinzioni che nelle sue applicazioni. Ora io non potrei però qui ancora spingere il mio lavoro a un bel grado di compiutezza senza introdurre considerazioni di tutt'altro ordine e senza confondere il lettore. È per questo che invece del titolo: « *Critica della ragione pura pratica* » io mi sono servito di questo: « *Fondazione della metafisica dei costumi* »,

E siccome anche, in terzo luogo, una Metafisica dei costumi, malgrado ciò che il titolo può avere di spaventevole, può in alto grado essere popolare e appropriata all'intelligenza comune, io credo utile staccarne questo lavoro preliminare, in cui ne son posti i fondamenti, per non essere poi obbligato in seguito di aggiungere la sottigliezza inevitabile in queste materie a dottrine più facili a comprendersi.

Quanto a questa Fondazione che io presento al pubblico, essa non è altro che la *ricerca e la determinazione del principio supremo della morale*, ciò che basta a costituire, sotto questo punto di vista, un compito completo, separato e distinto affatto da ogni ricerca morale. Senza dubbio le mie affermazioni su questo problema essenziale così importante e che sinora non è stato trattato in modo soddisfacente, riceverebbero dall'applicazione del principio a tutto il sistema e dalla potenza di spiegazione che esso manifesta in tutto, una grande conferma, ma ho dovuto rinunciare a questo vantaggio, che in fondo sarebbe stato più d'accordo col mio amor proprio che con l'interesse generale, perchè la facilità d'applicazione di un principio come anche la sua apparente pieghevolezza non forniscono una prova assolutamente certa della sua esattezza; esse suscitano piuttosto un certo partito preso di non esaminarlo ed apprezzarlo rigo-

rosamente per lui stesso senza nessun riguardo alle conseguenze.

Ho seguito in questo scritto il metodo che mi pare più conveniente quando si vuol procedere analiticamente dalla conoscenza comune alla determinazione di ciò che ne è il principio supremo, e poi per un cammino inverso ridiscendere sinteticamente dall'esame di questo principio e delle sue origini alla conoscenza comune, ove se ne riscontra l'applicazione. L'opera è rimasta dunque così divisa:

1) Prima Parte - *Passaggio dalla conoscenza razionale comune della morale alla conoscenza filosofica.*

2) Seconda Parte - *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.*

3) Terza Parte - *Ultimo passo dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.*

PARTE PRIMA

Passaggio dalla conoscenza razionale comune della morale alla conoscenza filosofica.

Nulla si può pensare nel mondo, ed in generale nulla anche fuori di esso, che possa esser considerato come buono senza restrizione, fuorchè soltanto una **buona volontà**. Intelligenza, acutezza di mente, forza di raziocinio, e le altre *doti* dello spirito, con qualunque nome siano designate, oppure il coraggio, la prontezza di risoluzione, la fermezza dei propositi, come qualità del *temperamento*, sono senza dubbio, sotto certi aspetti, cose buone e desiderabili, ma questi doni della natura posson diventare anche estremamente cattivi e dannosi, se la volontà che deve farne uso e la cui speciale disposizione si chiama carattere, non è buona. La stessa cosa vale dei doni della fortuna. Potere, ricchezza, onore, persino la salute e il completo benessere e soddisfacimento del proprio stato, che si chiama la *felicità*, generano una confidenza in sè stessi che sovente si converte in presunzione, quando non vi è una buona volontà per raddrizzare e convergere verso fini universali tanto l'influenza che questi doni hanno sull'anima, quanto anche il principio dell'azione; senza contare che uno spettatore ragionevole e imparziale non potrebbe mai provar soddisfazione alla vista della non interrotta

buona fortuna di un essere, che non manifesti nessun tratto di pura e buona volontà, così che la buona volontà pare costituisca la condizione indispensabile anche dell'esser degni della felicità.

Vi sono inoltre qualità che sono favorevoli a quella buona volontà e che possono facilitare di molto l'opera sua, ma che, malgrado ciò, non hanno valore intrinseco assoluto, anzi suppongono sempre ancora una buona volontà. È questa condizione che limita l'alta stima che si professa per quelle, del resto con ragione, e che non ci permette di considerarle come assolutamente buone. La moderazione negli affetti e nelle passioni, la padronanza di sè, la potenza di calma riflessione non sono soltanto buone sotto molti aspetti, ma sembrano costituire una parte stessa del valore *intrinseco* della persona, eppure ci manca ancor molto perchè esse possano esser considerate buone senza alcuna restrizione (malgrado il valore incondizionato che a queste qualità attribuivano gli antichi). Perchè senza il principio di una buona volontà esse possono diventare estremamente dannose: il sangue freddo, per esempio di uno scellerato non solo lo rende molto più pericoloso, ma, ai nostri occhi, anche molto più detestabile di quello che noi lo avremmo giudicato senza di esso.

La buona volontà è tale non per le sue azioni o per i suoi successi, non per la sua attitudine a raggiungere questo o quello scopo proposto, ma soltanto per il volere, cioè è buona in sè, e, considerata per sè stessa, deve essere stimata senza confronto molto superiore a ciò che per mezzo di essa si potrebbe compiere unicamente in favore di qualche inclinazione, o meglio, se si vuole, in favore della somma di tutte le inclinazioni. Quand'anche, per una particolare avversità della sorte o per l'avara dotazione di una natura matrigna, questa volontà fosse completamente sprovvista del potere di far riuscire i suoi

disegni, quando anche, malgrado il suo ultimo sforzo, non potesse raggiungere nulla, quando anche non dovesse rimanere che questa buona volontà tutta sola, (non, s'intende, come un semplice desiderio, ma come appello a tutti i mezzi di cui possiamo disporre) brillerebbe per sè stessa come un gioiello, come qualche cosa che ha in sè tutto intero il suo valore. L'utilità o l'inutilità sua non può in nulla accrescere o diminuire questo valore. L'utilità sarebbe in certo modo soltanto la guarnizione che permette di maneggiar meglio questo gioiello nei rapporti comuni, o che può attirare su sè stesso l'attenzione di chi non lo conosce sufficientemente, ma che non potrebbe avere l'effetto di raccomandarlo ai conoscitori o di determinarne il valore.

Vi è nondimeno in questa idea del valore assoluto della pura volontà, in questo modo di stimarla senza farvi entrare nessun criterio di utilità, qualche cosa di così strano che, malgrado l'accordo completo che vi è tra questo e la ragione comune, può benissimo sorgere un sospetto, che, cioè, forse non vi sia qui in fondo altro che una trascendente chimera, e che forse si comprenda falsamente l'intenzione avuta dalla natura nel mettere la ragione al governo della nostra volontà. Noi quindi vogliamo esaminare da questo punto di vista la idea del valore assoluto della pura volontà.

Nella costituzione naturale di un essere organizzato, vale a dire di un essere conformato in vista della vita, noi ammettiamo come principio fondamentale che non ci sia nessun organo destinato ad una qualunque funzione, che non sia anche il più utile e il più adatto a quella funzione; ora, se in un essere dotato di ragione e di volontà tal natura avesse per scopo speciale la sua *conservazione*, il suo *benessere*, in una parola la sua *felicità*, essa avrebbe preso ben male le sue misure, scegliendo la ragione di questo essere quale esecutrice delle sue in-

tenzioni. Perchè tutte le azioni che un simile essere deve compiere secondo questa intenzione, come anche la regola completa della sua condotta, gli sarebbe stata indicata molto più esattamente dall'istinto, e quello scopo avrebbe potuto esser molto più facilmente raggiunto grazie all'istinto medesimo che non per la ragione; e qualora a una tale creatura, come la più favorita, avesse dovuto concedersi la ragione, questa non avrebbe potuto servire che per fare delle riflessioni sulle fortunate disposizioni della sua natura, per ammirarle, per rallegrarsene e per ringraziarne la Causa benefattrice, ma non per sottomettere a quella debole ed illusoria guida la sua facoltà di desiderare, e per incaricarla storditamente di compiere i disegni della natura; in una parola la natura avrebbe impedito che la ragione si immischiasse in un uso pratico, ed avesse la presunzione di formare a sè stessa, colle sue deboli vedute, il disegno della felicità e i mezzi di raggiungerla; la natura avrebbe preso su di sè non soltanto la scelta dei fini, ma anche dei mezzi e con saggia previdenza li avrebbe affidati insieme unicamente all'istinto.

Infatti noi constatiamo che quanto più la ragione si affatica per conseguire il godimento della vita e la felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza; onde accade che presso molti e per vero presso i più esperti nell'uso della ragione sorge, se essi sono sinceri per confessarlo, un certo grado di *Misologia,* cioè di odio della ragione. Perchè, dopo aver fatto il conto dei vantaggi che essi derivano, io non dico delle scoperte delle arti che costituiscono il lusso comune, ma persino dalle scienze (che a loro in fine appaiono come un lusso dell'intelletto), sempre accade che essi trovino che in realtà si sono imposti più fatiche e pene di quanta felicità abbiano potuto ottenere, e così in confronto della categoria più comune di uomini che si lasciano guidare

più fiduciosi dall'istinto naturale e che non concedono alla ragione che una scarsa influenza sulla loro condotta, essi finiscono col provare più invidia che disprezzo. Inoltre bisogna riconoscere che il giudizio di quelli che limitano di molto, anzi riducono a nulla le pompose glorificazioni dei vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci relativamente alla contentezza e felicità della vita, non è affatto conseguenza di pessimismo o sconoscenza verso la bontà della Provvidenza; ma che nel fondo di questo giudizio sta secretamente l'idea che il fine della loro esistenza è affatto diverso e molto più nobile, e che ad esso, e non alla felicità, la ragione è specialmente destinata, e che in conseguenza a questo fine, come condizione suprema, le intenzioni particolari dell'uomo debbono il più sovente sottomettersi.

La ragione, adunque, non è sufficentemente capace di governare con sicurezza la volontà riguardo ai suoi oggetti e alla soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa stessa in parte contribuisce ad aumentare), mentre a questo scopo l'avrebbe più sicuramente guidata un istinto naturale innato. Ma siccome, tuttavia, la ragione ci è stata concessa come potenza pratica, vale a dire come potenza che deve avere influenza sulla *volontà*, bisogna dire che la sua vera destinazione sia di produrre una volontà buona, non *come mezzo* per conseguire qualche scopo, ma *buona in sè stessa*; e per questo una ragione era assolutamente necessaria, dal momento che in tutto il resto la natura, nella ripartizione delle sue proprietà, ha proceduto secondo fini determinati. Può darsi che questa volontà non sia l'unico bene e il bene completo, ma essa è ciononondimeno necessariamente il bene supremo, la condizione da cui dipendono tutti gli altri beni e l'aspirazione stessa alla felicità. In questo caso si può bene accordare colla saggezza della natura il fatto che la osservanza della ragione, indispensabile per il primo

e incondizionato fine, limita in molti modi, anzi può ridurre a nulla, almeno in questa vita, il raggiungimento del secondo fine, la felicità, che è sempre un fine condizionato: infatti, in ciò la natura non agisce contro ogni finalità, perchè la ragione, che riconosce essere la sua più alta destinazione pratica la produzione di una buona volontà, non può trovare nell'adempimento di questo stesso proposito che una soddisfazione *sui generis*, vale a dire quella proveniente dalla realizzazione di un disegno, che poi essa sola determina, e che si compie anche a costo di contrariare in vario modo gli scopi della inclinazione naturale.

Bisogna, dunque, sviluppare il concetto di una volontà sovranamente stimabile in sè stessa, d'una volontà buona, indipendentemente da ogni altra intenzione, quale già è inerente all'intelligenza naturalmente sana, ed è oggetto non tanto di insegnamento quanto di semplice ed indispensabile spiegazione; e per sviluppare questo concetto, che tiene sempre il più alto posto nell'apprezzamento del valore completo delle nostre azioni e che costituisce la condizione di tutto il resto, noi esamineremo il concetto del **dovere** che contiene quello di una buona volontà, con certe restrizioni, a dir vero, e certe limitazioni soggettive, le quali però, ben lungi dal mascherarla e dal renderla irriconoscibile, la fanno piuttosto spiccare maggiormente per il contrasto e la rendono molto più splendente.

Tralascio qui di occuparmi di tutte quelle azioni che sono a primo aspetto riconosciute contrarie al dovere, quantunque da questo o da quel punto di vista possano essere utili, perchè per queste azioni non si solleva mai la questione se è possibile che esse siano compiute per *dovere*, visto che lo contraddicono sempre. Lascio anche da parte le azioni che sono realmente conformi al dovere, per le quali però gli uomini non hanno nessuna

inclinazione immediata, ma che nondimeno compiono ugualmente spinti da un'altra inclinazione. Perchè in questo caso è facile distinguere se l'azione conforme al dovere ha avuto luogo per dovere oppure per un calcolo interessato.

È molto più difficile invece notare questa distinzione quando l'azione è conforme al dovere e per di più il soggetto ha per essa un'inclinazione immediata. Per esempio, è senza dubbio conforme al dovere che il commerciante non abusi di un cliente inesperto, anzi è ciò che non fa mai, in ogni commercio in grande, il negoziante abile; egli stabilisce, al contrario, un prezzo fisso uguale per tutti, così che anche un fanciullo può comperare da lui altrettanto bene quanto qualsiasi altro. Si è dunque serviti lealmente, ma questo non è affatto sufficiente per credere che il negoziante abbia agito così per dovere o per principî di probità; il suo interesse lo esigeva, e inoltre non si può supporre qui che egli dovesse avere per soprappiù per i suoi clienti un'inclinazione immediata, in modo da esser indotto a fare, per affezione per essi, prezzi più convenienti all'uno piuttosto che all'altro. Ecco dunque un'azione compita non per dovere e nemmeno per inclinazione immediata, ma soltanto secondo un calcolo interessato.

Al contrario conservare la propria vita è un dovere, ed è inoltre un dovere per il quale ognuno ha ancora un' inclinazione immediata. Ma appunto per questo la sollecitudine sì spesso angosciosa che la maggior parte degli uomini vi apporta è sprovvista di ogni valore intrinseco e la loro massima non ha nessun contenuto morale. Essi conservano la vita loro *conformemente* al dovere, senza dubbio, ma non *per* dovere. Al contrario, quando tristi contrarietà o un dolore senza speranza hanno tolto ad un uomo ogni gusto per la vita, se l'infelice, d'animo forte, e più sdegnato della sua sorte che

scoraggiato od abbattuto, desidera la morte, eppure conserva la vita, senza amarla, non per inclinazione o per timore, ma per dovere, allora la sua massima ha un contenuto e un valore morale.

Essere benefici, quando lo si può, è un dovere, e per di più vi sono certe anime così inclinate alla simpatia che, anche senza alcun motivo di vanità e d'interesse, provano un'intima soddisfazione a diffondere la gioia attorno a loro e che si compiacciono della soddisfazione altrui in quanto è opera loro. Ma io sostengo che, in tali casi, una simile azione, per quanto conforme al dovere, per quanto amabile essa sia, non ha per altro un vero valore morale, ma va di pari passo con altre inclinazioni per es. coll'inclinazione agli onori, coll'ambizione, che, quando felicemente s'accorda con ciò che è realmente conforme all'interesse pubblico e al dovere, con ciò che, per conseguenza, è onorevole, merita lode e incoraggiamento, ma non rispetto e stima, perchè manca alla massima il contenuto morale, vale a dire di produrre quelle azioni non per inclinazione, ma per dovere. Supposto invece che l'anima di quel filantropo, pure accasciata da uno di quei dolori personali che soffocano ogni simpatica partecipazione alla sorte degli altri, abbia tuttavia ancora il potere di alleviare le sofferenze altrui, e che, quantunque non commosso dagli altrui dolori, perchè troppo assorto nel proprio cordoglio, e non spinto da nessuna inclinazione, si strappi nondimeno da quell'indifferenza mortale, e che egli compia l'atto non per inclinazione, ma unicamente per dovere, allora soltanto la sua azione ha un vero valore morale. Di più, se la natura avesse posto nel cuore di questo o quello poca inclinazione alla simpatia, se un tal uomo (onesto per altro) fosse di temperamento freddo ed indifferente alle sofferenze degli altri, forse perchè, avendo egli stesso in sorte un dono speciale di resistenza e di energia pa-

ziente contro le proprie sofferenze, suppone anche negli altri od esige da essi le stesse qualità, se la natura avesse formato quest'uomo (che veramente non sarebbe la sua opera peggiore), non precisamente per farne un filantropo, non troverebbe egli ancora in sè il modo di costituirsi un valore ben superiore a quello che può avere un temperamento naturalmente benevolo? Certamente! Ed è qui che precisamente si rivela il valore del carattere, il valore morale, e incomparabilmente il più elevato, proveniente da ciò che egli agisce bene, non per inclinazione, ma per dovere.

Assicurare la propria felicità è un dovere — almeno indiretto —, perchè il non essere contento del proprio stato, il dover vivere oppresso da numerosi affanni, tormentato da bisogni non soddisfatti, potrebbe diventare facilmente *una tentazione di trascurare i propri doveri.* Ma qui ancora, senza alcun riguardo al dovere, tutti gli uomini hanno in loro stessi la più potente e la più intima inclinazione alla felicità, perchè precisamente in questa idea della felicità si raccolgono tutte le inclinazioni naturali. Senonchè il precetto che comanda di procurarsi la felicità ha sovente un tal carattere da recar danno ad alcune inclinazioni, e così l'uomo non può formarsi un concetto sicuro e ben definito della somma delle soddisfazioni di tutte, nota sotto il nome di felicità; non è quindi il caso di esser sorpreso, che un' inclinazione unica, determinata in vista di ciò che essa promette e del tempo in cui può essere appagata, la vinca sopra un'idea più indecisa: che un gottoso, per esempio, possa preferire di gustare ciò che gli piace, salvo poi a soffrirne in seguito, perchè, secondo il suo calcolo, almeno in questa circostanza, egli non si è, per la speranza, forse ingannatrice, di una felicità che deve trovarsi nella salute, privato del piacere momentaneo. Ma anche in questo caso, se la tendenza universale alla felicità non deter-

minasse la sua volontà, se la salute, per lui almeno, non fosse una cosa da far entrare necessariamente nei suoi calcoli, resterebbe ancora qui, come in tutti gli altri casi, una legge, quella cioè che gli comanda di lavorare alla sua felicità, non per inclinazione, ma per dovere: ed allora soltanto la sua condotta acquista un vero valore morale.

Così debbono essere senza dubbio compresi quei passi della Scrittura in cui si comanda d'amare il prossimo, persino i propri nemici. Perchè l'amore come inclinazione non può essere comandato, ma il fare il bene unicamente per dovere, non spinti da nessuna inclinazione, anzi quando anche un'avversione naturale e invincibile vi si oppone, è un amore *pratico* e non *patologico*, che risiede nella volontà e non nella tendenza del sentimento, nei principii dell'azione e non in una compassione snervante; ora, questo amore solo può essere comandato.

Ecco la seconda proposizione: un' azione compita per dovere ha il suo valore morale *non nello scopo* che deve essere raggiunto da essa, ma nella massima che la determina; essa non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma unicamente dal *principio della volontà*, secondo il quale quest'azione è stata determinata, senza riguardo a nessun oggetto della facoltà di desiderare. Che gli scopi che noi possiamo avere nelle azioni, che gli effetti che ne risultano, considerati come fini e impulsi della volontà, non possano comunicare alle azioni alcun valore assoluto e morale, ciò risulta evidente da ciò che precede. Dove risiederà dunque questo valore, se non si trova nella volontà considerata nel rapporto che essa ha con gli effetti sperati di queste azioni? Esso non può trovarsi in nessun'altra parte che nel *principio della volontà*, astrazion fatta dai fini che possono essere realizzati da una tale azione, poichè la volontà, collocata nel mezzo tra il suo principio *a priori*, che è formale, e

il suo impulso *a posteriori*, che è materiale, è come nella biforcazione di due vie; e siccome bisogna pure che essa sia determinata da qualche cosa, dovrà essere determinata, se l'azione ha luogo per dovere, dal principio formale del volere in generale, perchè allora le deve esser tolto ogni principio materiale.

La terza proposizione quale conseguenza delle altre due, io l'esprimerei così: *Il dovere è la necessità di compiere un'azione unicamente per rispetto alla legge.* Per l'oggetto, concepito come effetto dell'azione che mi propongo, io posso veramente avere *inclinazione* ma *giammai rispetto*, precisamente perchè esso è semplicemente un effetto e non l'attività di una volontà. Ugualmente io non posso avere rispetto per una inclinazione in generale, sia essa mia o d'un altro, io posso tutt'al più approvarla nel primo caso, nel secondo talvolta persino amarla, cioè considerarla come favorevole al mio proprio interesse. Soltanto ciò che è legato alla mia volontà unicamente come principio e giammai come effetto, che non serve alla mia inclinazione, ma la domina, che almeno impedisce che se ne tenga conto nella decisione, per conseguenza la pura legge per sè stessa, può essere un oggetto di rispetto e quindi essere un comando. Ora, se un'azione compita per dovere deve escludere completamente l'influenza dell'inclinazione e con lei ogni oggetto della volontà, non resta nulla che possa determinare la volontà, tranne che oggettivamente *la legge* e soggettivamente un *puro rispetto* per questa legge pratica; di quì la massima *) di seguire questa legge persino con danno di tutte le mie inclinazioni.

---

*) *Massima* è il principio soggettivo del volere; il principio oggettivo (cioè quello che servirebbe anche soggettivamente quale principio pratico a tutti gli esseri ragionevoli, se la ragione avesse pieno potere sulla facoltà di desiderare) è *la legge* pratica.

Dunque il valor morale dell'azione non risiede nel-l'effetto che se ne attende, nemmeno in qualsiasi principio dell'azione che abbia bisogno di prendere a prestito il suo movente da questo effetto aspettato. E poichè tutti questi risultati (contentezza del proprio stato e persino incremento della felicità altrui) potrebbero benissimo essere prodotte da altre cause, non era, dunque, necessaria per ciò la volontà di un essere ragionevole; eppure è in questa volontà sola che il bene supremo, il bene incondizionato può trovarsi. Perciò questo *rappresentarsi la legge in sè stessa, che certo non ha luogo che in un essere ragionevole*, e fare di questa rappresentazione, non dell'effetto atteso, il principio determinante della volontà può solo costituire il bene supremo che noi qualifichiamo come morale, presente di già nella persona che agisce secondo questa idea, ma che essa non deve attendere solamente dall' effetto della sua azione *).

Ma quale può essere questa legge, la cui rappresentazione senza alcun riguardo all'effetto che se ne attende

*) Mi si potrebbe rimproverare di rifugiarmi con la parola *rispetto* in un sentimento oscuro, invece di portare luce nella questione con un concetto della ragione. Ma quantunque il rispetto sia un sentimento, non è punto un sentimento derivato per influenza, ma al contrario, un sentimento *spontaneamente prodotto* da un concetto della ragione, e per ciò stesso specificamente distinto dai sentimenti dalla prima specie che si rapportano all'inclinazione od al timore.

Ciò che io riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con un sentimento di rispetto, che esprime semplicemente la coscienza che io ho della *sottomissione* della mia volontà a una legge, senza intromissione di altre influenze sulla mia sensibilità. La determinazione immediata della volontà per la legge e la coscienza che ne ho è ciò che si chiama *rispetto*, così che il rispetto deve essere considerato non come causa della legge, ma come l'effetto della legge sul soggetto. Propriamente parlando, il rispetto è la rappresentazione di un valore che va contro il mio

deve determinare la volontà, affinchè questa possa essere chiamata buona assolutamente e senza restrizione? Siccome io ho privato la volontà di ogni impulso che potrebbe essere suscitato in lei dall'idea dei risultati dovuti all'adempimento di qualsiasi legge, non rimane più che la conformità delle azioni alla legge in generale, che deve solo servire come principio; in altre parole io debbo sempre comportarmi in modo *che io possa anche volere che la mia massima divenga una legge universale.* Qui dunque è la semplice conformità alla legge in generale (senza prendere per base qualche legge determinata da certe azioni) che serve di principio alla volontà, che deve anzi servirle di principio, se il dovere non è un'illusione vana e un concetto chimerico; con ciò concorda la ragione comune degli uomini nell'esercizio del suo giudizio pratico, e il principio stesso esposto essa l'ha sempre davanti agli occhi.

Sia per esempio la questione: mi è lecito, se mi trovo nell' imbarazzo, di fare una promessa coll' intenzione di

---

amor proprio. In conseguenza è qualche cosa che non può essere considerata nè come oggetto di inclinazione, nè come oggetto di timore, quantunque abbia qualche analogia con tutte e due insieme.

L'oggetto del rispetto è dunque esclusivamente la legge: legge tale che noi imponiamo a noi stessi, e, per altro, come necessaria in sè. In quanto è legge noi le siamo sottomessi senza consultare il nostro amor proprio; in quanto questa legge ci è imposta da noi, è una conseguenza della nostra volontà; secondo il primo punto di vista il rispetto ha analogia col timore, secondo l'altro punto ha analogia coll'inclinazione. Ogni rispetto per una persona, non è propriamente che rispetto per la legge (legge di onestà, ecc.) di cui quella persona ci offre l'esempio. Siccome noi consideriamo come un dovere coltivare il nostro ingegno, così noi vediamo in una persona intelligente e colta come l'esempio di una legge (che ci comanda di esercitarci per rassomigliarle in ciò) e questo costituisce il nostro rispetto. Tutto ciò che è definito col nome di *interesse* morale, consiste unicamente nel *rispetto* della legge.

non mantenerla? Io distinguo qui facilmente i significati che può avere la questione, a seconda che si domandi se è prudente oppure se è conforme al dovere di fare una falsa promessa. Può essere senza dubbio prudente più di una volta. In verità, però, io vedo bene che non mi basta levarmi, grazie a quel sotterfugio, da un imbarazzo presente, ma che io debbo ben considerare se da quella menzogna non risulteranno per me nell'avvenire molestie ben maggiori di quelle da cui io mi libero per l'istante, e come, a dispetto di tutta la mia pretesa finezza, le conseguenze non siano così facili a prevedere; che inoltre potrebbe darsi che il fatto di avere una volta perduta la confidenza altrui non abbia ad essermi molto più dannoso del male che io credo in questo momento di evitare; e se infine non è agire con maggior prudenza condursi qui secondo una massima universale, e farsi una abitudine di non prometter nulla che coll'intenzione di mantenere. Qui però mi appare subito evidente che una tale massima è fondata soltanto sulle conseguenze che si possono temere. Ora è assolutamente tutt'altra cosa essere sinceri per dovere e esserlo per timore delle conseguenze svantaggiose: mentre nel primo caso, il concetto dell'azione in sè stessa contiene già una legge per me, nel secondo caso bisogna prima di tutto che io cerchi di scoprire altrove quali effetti potrebbero essere legati per me all'azione. Perchè, se io mi allontano dal principio del dovere, ciò che io faccio è per certo assolutamente mal fatto, ma io sono infedele alla mia massima di prudenza, ciò può essermi in certi casi di grande vantaggio, quantunque sia in verità più sicuro di attenermivi. Dopo tutto per ciò che riguarda la risposta a questa domanda: — se una promessa menzognera è conforme al dovere —, il modo di informarmene più rapido e infallibile è di domandarmi: Accetterei con soddisfazione che la mia massima (tirarmi di imbarazzo con una falsa promessa) dovesse valere quale legge uni-

versale (tanto per me quanto per gli altri)? E potrei io adattarmi ad ammettere che ognuno possa fare una falsa promessa, quando si trova in un impaccio da cui non può trarsi altrimenti? Così mi convincerò subito, che, se io posso ben volere la menzogna, non posso in nessun modo volere una legge che comandi di mentire, perchè, come conseguenza di quella legge, non vi sarebbe più nessuna promessa, e sarebbe inutile, infatti, manifestare la mia volontà circa le mie azioni future ad altri uomini che non credessero punto a questa mia dichiarazione, o che, se per caso mi prestassero fede storditamente, mi pagherebbero poi esattamente colla stessa moneta, per modo che la mia massima, elevata a legge universale, dovrebbe necessariamente distruggersi da sè stessa.

Dunque per tutto ciò che io debbo fare affinchè la mia volontà sia moralmente buona io non ho affatto bisogno di sottigliezza d'indagine. Inesperto del corso del mondo, incapace di far fronte a tutti gli avvenimenti che vi si producono, basta che io mi domandi: Puoi tu anche volere che la tua massima divenga una legge universale? Se tu non lo puoi, devi respingere la massima, e ciò veramente non in causa di un danno che può risultare per te o anche per altri, ma perchè essa non può trovar posto come principio di una possibile legislazione universale. Per una tale legislazione la ragione mi costringe ad un rispetto immediato, e se per l'istante io non afferro ancora su cosa esso si fonda (ciò che può esser l'oggetto delle ricerche del filosofo), questo almeno io comprendo bene, cioè che si tratta qui della estimazione di un valore ben superiore al valore di tutto ciò che è esaltato dall'inclinazione, e che la necessità in cui mi trovo di agire per *puro* rispetto alla legge pratica costituisce ciò che si dice il dovere, al quale bisogna pure che ogni altro motivo ceda, perchè esso è la condizione di una volontà buona in sè, il cui valore sorpassa tutto.

Così dunque, nella conoscenza morale della ragione umana comune, noi siamo arrivati a ciò che ne è il principio, principio che per certo essa non concepisce così separato in una forma universale, ma che ha però sempre realmente davanti agli occhi e che adopera come regola del suo giudizio. Sarebbe qui molto facile dimostrare come, con quel compasso in mano, essa ha in tutti i casi che sopravvengono, piena competenza per distinguere ciò che è bene da ciò che è male, ciò che è conforme da ciò che è contrario al dovere, purchè, anche senza insegnarle la minima cosa nuova, la si renda soltanto attenta, come faceva Socrate, al suo proprio principio; e che quindi non è necessario nè la scienza nè la filosofia per sapere come uno deve comportarsi per essere onesto, buono ed anche saggio e virtuoso. Si poteva ben supporre sin da principio che la conoscenza di ciò che spetta ad ogni uomo di fare, e per conseguenza anche di sapere, deve essere la proprietà di tutti gli uomini, anche del più comune. Qui non si può considerare senza ammirazione come nell'intelligenza comune della umanità la facoltà di giudicare in materia pratica prevalga di molto sulla facoltà di giudicare in materia teorica. Nell'uso di quest'ultima, quando la ragione comune osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, si smarrisce in manifeste assurdità e contraddizioni con sè stessa, per lo meno in un caos di incertezze, d'oscurità e d'inconseguenze. In materia pratica, al contrario, la facoltà di giudicare comincia appunto a ben manifestare i suoi vantaggi allorquando l' intelligenza comune esclude dalle leggi pratiche tutti gli impulsi sensibili. Essa diviene allora anzi molto sottile, sia che voglia cavillare con la sua coscienza o con altre pretensioni intorno a ciò che dev' essere considerato onesto, sia che voglia per propria istruzione determinare con esattezza e sincerità il valore delle azioni; in quest'ultimo caso l'intelligenza comune (cosa importante) può sperare di riuscir

nell'intento di determinare il valore delle azioni altrettanto bene quanto può ripromettersélo qualunque filosofo; anzi essa è quasi più sicura ancora dello stesso filosofo, perchè costui non può avere altri principî che lei sola, e d'altra parte può lasciar facilmente traviare il suo giudizio da una folla di considerazioni estranee che non appartengono al soggetto, e farlo deviare dalla diritta via. Non sarebbe quindi più opportuno arrendersi nelle questioni morali al giudizio della ragione comune, e non introdurre tutt'al più la filosofia che per esporre il sistema della morale in modo più completo e più chiaro, per presentare le regole che la riguardano in modo più comodo per l'uso (ma ancor di più per la discussione), ma non per privare l'intelligenza umana comune, anche dal punto di vista pratico, della sua beata semplicità, e per introdurla, grazie alla filosofia, in una nuova via di ricerche e di istruzione?

È una splendida cosa l'innocenza, ma disgrazia vuole che non sappia preservarsi e si lasci così facilmente sedurre. Ecco perchè la saggezza stessa — che consiste per altro più nella condotta che nel sapere — ha pure ancora bisogno della scienza, non per tirarne insegnamenti, ma per assicurare alle sue prescrizioni influenza e stabilità. L'uomo sente in sè stesso una potente forza di resistenza contro tutti i comandi del dovere, che a lui la ragione presenta come altamente degni di rispetto; e questa forza è formata dai suoi bisogni e dalle sue inclinazioni, la cui soddisfazione completa si riassume ai suoi occhi sotto il nome di felicità. Ora la ragione espone i suoi comandi, senza accordare nulla alle inclinazioni, senza piegarsi mai, per conseguenza, con una specie di disdegno e senza alcun riguardo per quelle pretensioni così impetuose e perciò stesso apparentemente così legittime (che non vogliono lasciarsi sopprimere da nessun comando). Da qui sorge una *Dialettica naturale*, vale a dire una tendenza a sofisticare contro quelle severe leggi del dovere, a metterne

in dubbio la validità o almeno la purezza ed il rigore, ed a cercare di adattarle il più possibile ai nostri desiderî ed alle nostre inclinazioni; il che significa corromperle nella loro essenza, e far loro perdere ogni dignità; ciò che persino la ragione pratica comune non può in fin dei conti approvare.

Così la *ragione umana comune* è spinta, non da qualche bisogno della speculazione (bisogno che essa non sente mai finchè s'accontenta d'essere puramente la sana ragione), ma anche da motivi pratici a uscire dalla sua sfera e a fare un passo nel campo di una filosofia pratica, per raccogliere informazioni e chiare spiegazioni sulla origine del suo principio, sulla definizione esatta di esso in opposizione alle massime che si appoggiano sui bisogni e sulle inclinazioni, affinchè essa ragione possa trarsi d'imbarazzo in presenza di pretensioni opposte e non corra il rischio, per l'equivoco in cui potrebbe facilmente cadere, di perdere tutti i veri principî morali. Così si sviluppa insensibilmente nell'uso pratico della ragione comune, quando essa si coltiva, una *Dialettica*, che la costringe a cercare aiuto nella filosofia, come le succede nell'uso teorico; e così tanto nel primo caso come nel secondo essa non può trovar riposo che in una critica completa della nostra ragione.

PARTE SECONDA

Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.

Se noi abbiamo derivato sin qui il concetto del dovere dall'uso comune della nostra ragione pratica, non bisogna per nulla concludere che noi lo abbiamo trattato come un concetto empirico. Ben al contrario, se noi rivolgiamo la nostra attenzione alla esperienza della condotta positiva e negativa degli uomini, ci troviamo in presenza di continui e, noi stessi l'ammettiamo, giusti lamenti sull'impossibilità nostra di avere esempi certi per poter giudicare se si ha avuto l'intenzione di agire per puro dovere, dal momento che parecchie azioni possono essere *conformi* a ciò che il *dovere* comanda, senza che scompaia per questo il dubbio, se esse sono state compite realmente *per* dovere, e se quindi hanno un valore morale. Ecco perchè vi sono stati in tutti i tempi filosofi che hanno assolutamente negata la realtà di questa intenzione nelle azioni umane e che hanno attribuito tutto a un amor proprio più o meno raffinato; senza mettere in dubbio per ciò l'esattezza del concetto di moralità, essi lamentavano anzi con intima afflizione l'impurità e la slealtà della natura umana, che è assai nobile in vero per costi-

tuirsi qual regola un'idea così degna di rispetto, ma nello stesso tempo troppo debole per seguirla, e che della ragione, la quale dovrebbe servire a prescriverle la legge, si giova soltanto per favorire l'interesse delle inclinazioni, o scegliendone una fra le altre, oppure, al massimo, conciliandole tra loro il meglio possibile.

Infatti è assolutamente impossibile stabilire per esperienza con assoluta certezza un sol caso in cui la massima di una azione, per altro conforme al dovere, sia unicamente derivata da principî morali e dalla rappresentazione del proprio dovere. Perchè accade talvolta veramente il caso che, malgrado il più scrupoloso esame di noi stessi, noi non troviamo assolutamente nulla, all'infuori del principio morale del dovere, che abbia potuto essere così potente da spingerci a questa o quella buona azione, a questo o quel grande sacrifizio, ma non sia stato un segreto impulso d'amor proprio, quello che, sotto al semplice miraggio dell'idea del dovere, fu la vera causa determinante della volontà; in verità noi ci lusinghiamo volontieri attribuendoci falsamente un principio di determinazione più nobile, ma realmente noi non possiamo giammai, anche coll'esame più rigoroso, penetrare interamente sino ai nostri più segreti impulsi; ora quando si tratta di valore morale, l'essenziale non è punto nelle azioni che si vedono, ma nei principî interni dell'azione che non si vedono.

Non si può rendere a quelli che deridono ogni morale come una chimera dell'immaginazione umana, che s'esalta da sè stessa per presunzione, un servizio più conforme ai loro desideri di questo: cioè di conceder loro che i concetti del dovere (così come per comodità si crede facilmente che sia anche di tutti gli altri concetti) debbono essere derivati esclusivamente dalla esperienza, perchè così si prepara loro un sicuro trionfo. Io voglio

concedere per amore dell'umanità, che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere, ma, se ne esaminiamo da vicino il principio e il fine, noi ci urtiamo dappertutto *col caro Io*, che sempre finisce col predominare, e sul quale, anzichè sullo stretto comando del dovere, che il più sovente esigerebbe l'abnegazione di noi stessi, si fonda l'impulso da cui esse azioni derivano. Non è precisamente necessario essere un nemico della virtù, basta essere un osservatore di sangue freddo che non confonda immediatamente con il bene stesso il più vivo desiderio di vedere il bene realizzato, perchè in certi momenti (sopratutto se si avanza negli anni e si ha il giudizio da una parte maturato con l'esperienza, e per l'altra raffinato dall'osservazione) perchè dico, si dubiti che qualche vera virtù si possa realmente incontrare nel mondo. Per preservarci adunque dalla caduta completa delle nostre idee sul dovere e per conservarci nell' animo un rispetto ben fondato della legge che lo prescrive, non c'è altro che la chiara convinzione, che, quand'anche non vi fossero mai state azioni derivate da tali sorgenti pure, quel che importa di sapere non è se questo o quell'atto ha avuto luogo, ma bensì questo che la ragione comanda per sè stessa, e, indipendentemente da ogni fatto dato, ciò che deve accadere, e che, in conseguenza, talune azioni, di cui il mondo non ha forse ancora mai offerto sino ad oggi il minimo esempio e la cui possibilità di esecuzione potrebbe essere messa fortemente in dubbio da quello stesso che fonda tutto sull'esperienza, sono per altro ordinate senza remissione alcuna dalla ragione; che, per esempio la pura lealtà nell'amicizia, quand' anche non ci fosse mai stato sino ad ora alcun vero amico, è imposta ad ogni uomo da questo essenzialmente che un tal dovere è implicato come dovere in generale, prima di ogni esperienza, nell'idea di una ragione che determina la volontà secondo principî *a priori*.

Se si aggiunge che, a meno di contestare al concetto di morale ogni verità e ogni relazione con qualsiasi oggetto possibile, non si può disconoscere che la legge morale abbia un significato a tal punto esteso da dover valere non soltanto per degli uomini, ma per *tutti gli esseri ragionevoli in generale*, non soltanto sotto condizioni contingenti e con eccezioni, ma con una *assoluta necessità*; così è chiaro che nessuna esperienza può indurre a concludere anche soltanto alla semplice possibilità di tali leggi apodittiche. Perchè con quale diritto potremmo noi erigere in oggetto di un rispetto illimitato, quale prescrizione universale per ogni natura ragionevole, ciò che forse non vale che nelle condizioni contingenti dell'umanità? E come delle leggi che determinano la nostra volontà dovrebbero essere considerate quali leggi determinatrici della volontà di un essere ragionevole in generale, e, a questo titolo soltanto, quali leggi applicabili anche alla nostra volontà propria, se esse fossero semplicemente empiriche, e se non derivassero la loro origine completamente *a priori* da una ragione pura, ma pratica?

Non si potrebbe inoltre rendere un più cattivo servizio alla morale che volerla far derivare da esempi. Perchè ogni esempio che mi sia proposto, deve lui stesso essere giudicato prima secondo i principî della morale, per poter sapere se è degno di servire da esempio originale, cioè da modello; ma esso non può in nessun modo fornire da solo e prima di tutto il concetto di morale. Persino il Santo dell'Evangelo deve essere prima confrontato col nostro ideale di perfezione morale per poter essere riconosciuto come tale; è per questo che egli dice di sè stesso: « Perchè voi chiamate me (che voi vedete) buono? nessuno è buono (il prototipo del bene) fuorchè il solo Dio (che voi non vedete) ». Ma da che prendiamo noi il concetto di Dio quale sovrano bene? Unicamente dall'idea che la ragione traccia *a priori* della per-

fezione morale e che essa lega indissolubilmente al concetto d'una volontà libera. In materia morale l'imitazione non ha nessun posto, e gli esempi servono solo per incoraggiamento, cioè essi mettono fuori dubbio la possibilità di ciò che la legge impone, essi rendono evidente ciò che la legge pratica esprime in modo più generale, ma non possono giammai conferire il diritto di metter da parte il loro vero originale, che risiede nella ragione, e di regolarsi sopra di essi.

Se dunque non vi è nessun vero principio supremo di morale che non debba appoggiarsi unicamente sulla ragion pura, indipendentemente da ogni esperienza, io credo che non sia nemmen necessario domandare se è bene esporre questi concetti sotto forma universale (*in abstracto*) così come esistono *a priori*, insieme ai principî che a loro appartengono, dato che la conoscenza propriamente detta debba distinguersi dalla conoscenza comune e chiamarsi filosofica. Ma ai nostri giorni questa questione potrebbe ben essere necessaria. Perchè, se si riunissero tutti i voti per sapere quale via deve essere preferita, se, cioè, una conoscenza razionale pure separata da ogni elemento empirico, vale a dire una metafisica dei costumi, oppure una filosofia pratica popolare, si indovina subito da che parte penderebbe la bilancia.

Questa via di discendere ai concetti popolari è affatto lodevole, se però prima si è riuscito ad elevarsi sino ai principî della ragion pura, in modo da soddisfare pienamente lo spirito; e così si avrebbe la dottrina dei costumi fondata prima su una metafisica, e dopo, quando sia fermamente stabilita, resa accessibile col volgarizzamento. Ma è affatto assurdo voler accondiscendere a questo procedimento sin dalle prime ricerche, da cui dipende tutta l'esattezza dei principî. Non solo questo procedimento non potrebbe mai pretendere al merito estremamente raro di una vera *volgarizzazione filosofica*, perchè non è

affatto difficile farsi comprendere dal comune degli uomini, quando per questo si rinunzi ad ogni profondità di pensiero; ma anzi ne risulta una fastidiosa mescolanza di osservazioni affastellate alla rinfusa e di principî di una ragione soltanto per metà ragionante; miscela di cui i cervelli vuoti si pascono, perchè vi è là, malgrado tutto, qualche cosa di utile per le chiacchiere quotidiane, ma in cui gli ingegni penetranti non scorgono che confusione, talchè, pieni di malcontento, non sapendo come cavarsela, non se ne curano più, mentre i filosofi, che scopron bene l'inganno, trovano poco favore nel sospendere per breve tempo la pretesa volgarizzazione, per potere a buon diritto diventar popolari quando siano arrivati a conoscenze ben definite.

Se si esaminano soltanto i saggi sulla morale composti secondo quel gusto preferito, si troverà indicato ora il destino speciale della natura umana (di quando in quando compare anche l'idea di una natura ragionevole in generale), ora la perfezione, ora la felicità, qui il sentimento morale, là il timor di Dio, un po' di questo, ma anche un po' di quello, in una meravigliosa confusione. Ma non viene in mente di domandare se sia proprio nella conoscenza della natura umana (che noi non possiamo per altro avere che dall'esperienza) che bisogna cercare i principî della morale; e, qualora non sia così, qualora questi principî si debbano trovare completamente *a priori*, indipendentemente da ogni materia empirica, e assolutamente nei puri concetti della ragione e in nessun altro posto affatto, non si ha ancora l'idea di isolare risolutamente questa ricerca considerata come pura filosofia pratica o (se è lecito servirsi di un nome così sospetto) come *Metafisica* *) *dei costumi*, di portarla per sè stessa alla

---

*) Si può, se si vuole, (allo stesso modo che si distingue la matematica pura dalla matematica applicata, la logica pura dalla

sua completa perfezione e di domandare al pubblico che desidera il volgarizzamento, di pazientare sino alla fine di questa intrapresa.

Ora una tale metafisica dei costumi completamente isolata, non mescolata con nessuna antropologia, nessuna teologia, nessuna fisica o iperfisica, ancora meno con nessuna qualità occulta (che si potrebbe chiamare ipofisica) non è soltanto un indispensabile sostrato di tutte le conoscenze teoriche dei doveri definiti con certezza, ma è anche un *desideratum* della più alta importanza per il compimento effettivo delle sue prescrizioni. Poichè la rappresentazione del dovere e in generale della legge morale, quando essa è pura, cioè non mescolata con alcuna aggiunta estranea di impulsi sensibili, ha sul cuore umano, per le vie della sola ragione, (che si accorge allora che può essere pratica per sè stessa), una influenza molto più potente di quella di tutti gli altri impulsi *) che si possono invocare nel campo dell'esperienza, al punto che nella coscienza della sua dignità essa disprezza questi impulsi e a poco a poco diventa capace di comandar loro; laddove una dottrina morale bastarda e confusa che si compone di impulsi derivati tanto dai sentimenti e dalle inclinazioni quanto da concetti della ragione, rende necessariamente

---

logica applicata), distinguere anche la filosofia pura dei costumi (Metafisica) dalla filosofia dei costumi applicata (cioè applicata alla natura umana). Grazie a questa denominazione si ricorda subito anche questo, che i principî morali non debbono essere fondati sulle proprietà della natura umana, ma sussistere per loro stessi *a priori;* e che è da tali principî che debbono poter essere derivate delle regole pratiche valevoli per ogni natura ragionevole, quindi anche per la natura umana.

*) Io ho una lettera del compianto Sulzer in cui egli mi domanda quale può essere la cagione per cui le dottrine della virtù, per quanto atte a convincere la ragione, siano per altro così poco efficaci. Ritardai la mia risposta per essere in grado di darla completa. Ma non ve n'è un'altra possibile che questa, vale a

l'animo esitante tra motivi di azione che non si possono ricondurre a nessun principio, e che affatto per caso possono guidare al bene, ma sovente possono anche guidare al male.

Da quanto precede è evidente che tutti i concetti morali hanno la loro sede e la loro origine completamente *a priori* nella ragione, e veramente nella ragione umana più comune come in quella al più alto grado speculativa; che non possono esser derivati da nessuna conoscenza empirica e quindi puramente contingente; che è appunto questa purezza della loro origine che li rende degni di servire da principî pratici supremi; che quanto più si aggiunge d'empirico, tanto più si diminuisce la loro vera influenza e il valore assoluto delle azioni; che non è soltanto un'esigenza della più assoluta necessità dal punto di vista teorico, quando si tratta semplicemente di speculazione, ma che è ancora della più grande importanza pratica attingere questi concetti e queste leggi dalla pura ragione e senza mescolanza alcuna, anzi, più ancora, determinare la estensione di tutte queste conoscenze razionali pratiche, perciò pure, vale a dire la potenza intiera della ragione pura pratica, astenendosi però, quantunque la filo-

---

dire che coloro stessi che insegnano queste dottrine non hanno ricondotto i loro principî allo stato di purezza, e volendo fare troppo bene, mentre cercano dappertutto dei motivi che spingano alla morale, per rendere il rimedio più energico, lo guastano. Perchè l'osservazione più comune dimostra che, se si presenta un atto di probità staccato da ogni fine interessato di questo mondo o di un altro, compito da un animo fermo anche in mezzo alle più grandi tentazioni cagionate dal bisogno o dall'attrattiva di certi vantaggi, esso lascia molto indietro e ecclissa ogni altro atto analogo che anche soltanto in minima parte sia stato causato da un impulso estraneo, esso innalza l'uomo ed eccita il desiderio di fare altrettanto. Persino fanciulli di media età sentono il potere di questa impressione, e trovo che non si dovrebbe mai presentar loro doveri in altro modo.

sofia speculativa lo permetta, e anzi lo trovi qualche volta necessario, dal far dipendere i principî dalla natura speciale della ragione umana, ma, poichè delle leggi morali debbono valere per ogni essere ragionevole in generale, deducendoli dal concetto universale di un essere ragionevole in generale. E così si espone tutta la morale, che nella sua *applicazione* agli uomini ha bisogno dell'antropologia, in modo anzitutto indipendente da questa ultima scienza, cioè come filosofia pura, o come metafisica, e la si espone in modo completo (il che è facile a farsi in questo genere di conoscenze affatto separato); ben sapendo che, se non si è in possesso di questa metafisica, è una fatica inutile, non voglio dire il determinare esattamente per il giudizio speculativo l'elemento morale del dovere in tutto ciò che è conforme al dovere, ma, quel che è più, che è impossibile in tutto ciò che riguarda puramente l'uso comune e pratico e particolarmente l'istruzione morale, di fondare la morale sui veri principî, di produrre con essa dei sentimenti morali puri, e di infonderli nelle anime per il maggior bene del mondo.

Ora, per progredire in questo lavoro avanzando per gradazioni naturali, non semplicemente dal giudizio morale comune, (che qui è molto degno di stima), al giudizio filosofico, come già è stato fatto, ma da una filosofia popolare, che non va più in là di ciò che essa può raggiungere a tastoni per mezzo di esempi, sino alla metafisica, (che non si lascia arrestare da nessuna influenza empirica, e che, dovendo misurare tutto l'insieme della conoscenza razionale di questa specie, si innalza in tutti i casi sino alle idee, là dove gli esempi stessi ci abbandonano), noi dobbiamo seguitare ad esporre chiaramente la potenza pratica della ragione andando dalle sue regole universali di determinazione, sino al punto in cui da essa scaturisce il concetto del dovere.

Ogni cosa nella natura agisce secondo leggi. Soltanto

un essere ragionevole ha la facoltà di agire *secondo la rappresentazione* delle leggi, vale a dire secondo principî, cioè, con altre parole, ha una *volontà*. E siccome per derivare le azioni dalle leggi è richiesta la *ragione*, così la volontà non è altro che ragione pratica. Nel caso in cui la ragione determina inevitabilmente la volontà, le azioni di un tale essere che sono riconosciute oggettivamente necessarie, sono necessarie anche soggettivamente, vale a dire che allora la volontà è una facoltà di scegliere *solamente ciò* che la ragione, indipendentemente da ogni inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione non determina sufficientemente da sola la volontà, se questa è ancora sottoposta a condizioni soggettive (o a certi impulsi), che non concordano sempre con le condizioni oggettive, in una parola se la volontà non è *in sè* completamente conforme alla ragione, (come accade realmente agli uomini), allora le azioni che sono riconosciute necessarie oggettivamente sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una volontà tale conformemente a leggi oggettive è una *coazione;* vale a dire la relazione delle leggi oggettive con una volontà non completamente buona è rappresentata come la determinazione della volontà di un essere ragionevole per mezzo di principî della ragione, ai quali però quella volontà, data la sua natura, non è necessariamente docile.

La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto esso costringe la volontà, si chiama un comando (della ragione), e la formula del comando si chiama un **Imperativo.**

Tutti gli imperativi sono espressi colla parola *dovere*, ed indicano con questo la relazione tra una legge oggettiva della ragione ed una volontà che, secondo la sua costituzione soggettiva, non è necessariamente determinata da questa legge (una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare una tal cosa od astenersene, ma essi lo dicono ad una volontà che non sempre fa una cosa

perchè le è stata presentata come buona da farsi. Praticamente, poi, è *buono* ciò che determina la volontà per mezzo di rappresentazioni della ragione, quindi non per cause soggettive, ma oggettivamente, vale a dire per mezzo di principî che sono valevoli per ogni essere ragionevole in quanto è tale. Esso è distinto dall'*aggradevole* in quanto questo ha influenza sulla volontà unicamente per mezzo della sensazione, grazie a cause puramente soggettive, valevoli soltanto per la sensibilità di questo e di quello, e non come principio della ragione valevole per tutto il mondo *).

Una volontà perfettamente buona starebbe dunque altrettanto bene sotto l'impero di leggi oggettive (leggi del bene), ma essa non potrebbe perciò essere rappresentata come *costretta* ad azioni conformi alla legge, perchè essa da sè stessa, secondo la sua costituzione soggettiva, non

---

*) La dipendenza della facoltà di desiderare dalle sensazioni si chiama *inclinazione*, e questa dimostra, quindi, sempre un *bisogno*. La dipendenza di una volontà, capace di esser determinata in modo contingente dai principî della ragione, si chiama un *interesse*. Questo interesse si trova dunque soltanto in una volontà dipendente, che non è per sè stessa sempre conforme alla ragione; nella volontà divina non si può immaginare nessun interesse. Ma anche la volontà umana può *prendere interesse* a una cosa, senza però *agire per interesse*. La prima espressione significa l'interesse *pratico* che si porta all'azione, la seconda l'interesse *patologico* che si ha per l'oggetto dell'azione. La prima indica soltanto la dipendenza della volontà dai principî della ragione messa al servizio dell'inclinazione, allora cioè, la ragione fornisce soltanto la regola pratica per poter soddisfare ai bisogni dell'inclinazione. Nel primo caso è l'azione che mi interessa, nel secondo è l'oggetto dell'azione (in quanto mi è aggradevole). Noi abbiamo visto nella prima parte che in un'azione compita per dovere si deve considerare non l'interesse che s'attacca all'oggetto, ma puramente quello che s'attacca all'azione stessa e al suo principio razionale (la legge).

può essere determinata che dalla rappresentazione del bene. Ecco perchè non vi è nessun imperativo valevole per la volontà *divina* ed in generale per una volontà santa: la parola *dovere* non è qui al suo posto, perchè il *volere* già da sè stesso è necessariamente concorde con la legge. Perciò gli imperativi sono soltanto formule che esprimono la relazione fra le leggi oggettive del volere in generale o l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o di quell'essere ragionevole, per esempio della volontà umana.

Ora tutti questi imperativi comandano o *ipoteticamente* o *categoricamente*. Gli imperativi ipotetici rappresentano la necessità di un'azione possibile, come mezzo per raggiungere qualche altra cosa che si vuole (o per lo meno che è possibile che si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che rappresentasse un'azione come necessaria per sè stessa, senza relazione a nessun altro scopo, come necessaria oggettivamente.

Siccome ogni legge pratica rappresenta una azione possibile come buona e, in conseguenza, come necessaria per un soggetto capace di essere determinato praticamente dalla ragione, tutti gli imperativi sono formule per cui è determinata l'azione che, secondo i principî di una volontà buona in qualche modo, è necessaria. Ora, se l'azione non è buona che come mezzo per raggiungere *qualche altra* cosa, l'imperativo è *ipotetico*; se essa è rappresentata come buona in sè, e in conseguenza come necessaria in una volontà conforme in sè stessa alla ragione, allora l'imperativo, come principio del volere *) è *categorico*.

L'imperativo indica dunque quale azione per me possibile sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto con una volontà che non compie subito una

*) Mi è parsa accettabile la lezione proposta da Adickes: – so ist er, als Prinzip desselben, kategorisch –, anzichè: – als Prinzip desselben, so ist er kategorisch –. (*Nota d. Trad.*)

azione perchè è buona, in parte perchè il soggetto non sa sempre se essa è buona, in parte perchè, se anche lo sapesse, le sue massime potrebbero nondimeno essere contrarie ai principî oggettivi di una ragione pratica.

L'imperativo ipotetico indica, dunque, soltanto che la azione è buona riguardo ad uno scopo o *possibile o reale*. Nel primo caso esso è un principio **problematicamente** pratico, nel secondo un principio **assertoriamente** pratico. L'imperativo categorico invece che dichiara l'azione come oggettivamente necessaria per sè stessa, senza relazione alcuna con uno scopo qualunque, cioè anche senza qualsiasi altro scopo, vale come un principio **apoditticamente** pratico.

Si può ben immaginare che tutto ciò che è possibile soltanto per le forze di qualche essere ragionevole, è anche uno scopo possibile per qualunque volontà, perciò i principî dell'azione, in quanto questa azione è rappresentata come necessaria per raggiungere qualche fine possibile, suscettibile di essere realizzato da essa, sono in fatto infinitamente numerosi. Tutte le scienze hanno una parte pratica consistente in problemi che suppongono che qualche fine è possibile per noi, e in imperativi che indicano come questi fini possono essere raggiunti. Questi imperativi possono perciò chiamarsi in generale imperativi dell'**abilità**. Non si tratta in questo caso di sapere se lo scopo è ragionevole e buono, ma soltanto di sapere ciò che si deve fare per raggiungerlo. Le prescrizioni che segue un medico per guarire radicalmente il suo ammalato, e quelle dell'avvelenatore per ucciderlo sicuramente, hanno uguale valore, in questo senso che servono le une e le altre a realizzare perfettamente il loro scopo. Siccome nella prima gioventù non si sa che cosa ci prepara la vita e di che si potrebbe avere bisogno, i genitori cercano principalmente di far imparare ai loro bimbi *una quantità di cose diverse*, e provvedono all'*abilità* loro nell'uso dei mezzi per raggiun-

giungere ogni sorta di fini *desiderabili*, incapaci come essi sono di determinare per alcuno di questi fini, se esso non possa realmente più tardi esser desiderato dai loro figli, dal momento che è *possibile* che lo sia un giorno; e questa preoccupazione è così grave in loro, che essi perciò trascurano comunemente di formare e raddrizzare il giudizio dei figli sul valore delle cose che essi potrebber bene proporsi come fini.

Vi è per altro uno scopo che si può supporre reale per tutti gli esseri ragionevoli (in quanto degli imperativi si applicano a questi esseri considerati come dipendenti), uno scopo quindi che essi non soltanto *possono* proporsi, ma di cui si può certamente ammettere che tutti se lo propongono effettivamente in virtù di una necessità naturale, e questo scopo è la *felicità*. L'imperativo ipotetico che rappresenta la necessità pratica dell'azione come mezzo per raggiungere la felicità è **assertorio**. Non lo si può presentare semplicemente come indispensabile alla realizzazione d'un fine incerto, puramente possibile, ma di un fine che si può sicuramente ed a *priori* supporre in tutti gli uomini, perchè esso fa parte della loro stessa natura. Si può dare il nome di *prudenza* *) nel suo più stretto significato all'abilità nella scelta dei mezzi che guidano al nostro più grande benessere. Dunque l'imperativo che si riferisce alla scelta dei mezzi per raggiungere

*) La parola *prudenza* è considerata in doppio senso: nel primo senso può portare il nome di prudenza rispetto al mondo, nel secondo quello di prudenza privata. La prima indica l'abilità d'un uomo nell'influire sugli altri per adoperarli ai suoi propri fini. La seconda è la sagacità di saper far convergere tutti questi fini verso il proprio durevole vantaggio. Quest'ultima è propriamente quella alla quale si riduce il valore della prima, e di chi è prudente nel primo senso, senza esserlo nel secondo, si potrebbe dire molto meglio che è ingegnoso accorto e astuto, ma in fin dei conti però imprudente.

la propria felicità, vale a dire la prescrizione della prudenza, è sempre *ipotetico*; l'azione è comandata non assolutamente, ma soltanto come mezzo per raggiungere un altro scopo.

Infine vi è un imperativo che, senza porre per principio come condizione ad una certa condotta il raggiungimento di uno scopo, comanda immediatamente questa condotta. Questo imperativo è **categorico**. Esso riguarda, non la materia dell'azione, e nemmeno le conseguenze che ne possono derivare, ma la forma e il principio da cui risulta essa stessa; quindi ciò che vi è in lei di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, qualunque ne siano le conseguenze. Questo imperativo si può chiamare l'**imperativo della moralità**.

L'atto del volere secondo queste tre sorta di principî è ancora chiaramente specificato dalla differenza che vi è nel genere di costrizione che essi esercitano sulla volontà.

Per rendere queste differenze sensibili non si potrebbe, io credo, indicarle nel loro ordine in modo più appropriato che dicendo: esse sono o *regole* dell'abilità, o *consigli* della prudenza, o *comandi* (*leggi*) della moralità. Perchè soltanto la legge ha in sè il concetto di una *necessità incondizionata*, veramente oggettiva, in conseguenza valevole per tutti, e i comandi sono leggi ai quali bisogna obbedire, vale a dire essi debbono esser seguiti anche contro l'inclinazione. I *consigli* implicano, è vero, una necessità, la quale però può valere soltanto sotto una condizione soggettiva contingente, secondo che questo o quell'uomo considera questo o quello come sua felicità; all'opposto l'imperativo categorico non è limitato da nessuna condizione, e come assolutamente, quantunque praticamente, necessario, può propriamente chiamarsi un comando. Si potrebbero ancora chiamare gli imperativi della prima specie *tecnici* (riferentisi all'arte), quelli della se-

conda *prammatici* *) riferentisi al benessere), quelli della terza specie *morali* (riferentisi alla libera condotta in generale, cioè ai costumi).

Qui sorge la questione: come mai tutti questi imperativi sono possibili? Questa questione tende a indagare come ci si può immaginare, non l'adempimento dell'azione che l'imperativo ordina, ma puramente la costrizione della volontà che l'imperativo implica nel compito da adempiere. Come un imperativo dell'abilità sia possibile non abbisogna certo di speciale spiegazione. Chi vuole il fine vuole anche, (in quanto la ragione ha sulle sue azioni un'influenza decisiva), i mezzi di raggiungerlo, che sono indispensabilmente necessari e che sono in suo potere. Questa proposizione è, in ciò che riguarda il volere, analitica, perchè l'atto di volere un oggetto, come mio effetto, suppone di già la mia causalità, come causalità d'una causa agente, cioè l'uso dei mezzi; e l'imperativo deriva il concetto di azioni necessarie a questo fine dal solo concetto della volontà di questo fine (senza dubbio per determinare i mezzi atti a raggiungere uno scopo prefisso sono necessarie assolutamente delle proposizioni sintetiche, ma esse riguardano il principio di realizzazione, non dell'atto della volontà, ma dell'oggetto). Che per dividere, secondo un principio certo, una linea retta in due parti uguali, debba descrivere alla estremità di questa linea due archi di circolo, questo insegna certo la matematica, soltanto per mezzo

*) Mi pare che il significato proprio della parola *prammatico* possa essere esattamente determinato in questo modo. Si chiamano infatti prammatiche le *sanzioni*, che non derivano propriamente dai diritti degli stati considerati come leggi necessarie, ma da *sollecitudine* per il benessere generale. Una *storia* è composta prammaticamente quando essa rende prudenti, vale a dire insegna alla società d'oggi come essa possa procurarsi il proprio vantaggio meglio, o almeno altrettanto bene che la società d'altri tempi.

di proposizioni sintetiche: ma che, sapendo che soltanto con tale azione posso produrre l'effetto voluto, io, se voglio pienamente l'effetto, debba volere anche l'azione che esso richiede, è una proposizione analitica, perchè rappresentarmi una cosa come un effetto che io posso produrre in un certo modo, e rappresentare me stesso, riguardo a questo effetto, come agente allo stesso modo, è tutto affatto la stessa cosa.

Gl'imperativi della prudenza concorderebbero pienamente con quelli dell'abilità, e sarebbero ugualmente analitici, se soltanto fosse facile dare un concetto determinato della felicità. Perchè si potrebbe dire, tanto qui come là, che, chi vuole il fine, vuole anche (necessariamente conforme alla ragione) i mezzi indispensabili per arrivarvi, che sono in suo potere. Ma, per disgrazia, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, malgrado il desiderio di ogni uomo d'essere felice, nessuno è una buona volta in grado di dare in termini precisi e coerenti ciò che veramente egli desideri e voglia. La ragione di ciò è, che gli elementi che fanno parte del concetto di felicità sono tutti quanti empirici, vale a dire essi debbono esser derivati dall'esperienza, laddove per l'idea della felicità si richiede un tutto assoluto, un massimo di benessere nel mio stato presente e in ogni mia condizione futura. Ora è impossibile che un essere anche immensamente perspicace e nello stesso tempo potentissimo, ma finito, si faccia un concetto determinato di ciò che egli vuole qui veramente. Vuole egli la ricchezza? Ma quante preoccupazioni, invidie, insidie potrebbe egli con questa attirare sul suo capo! Vuole egli maggiori conoscenze e cognizioni? Forse ciò non gli procurerebbe che un occhio molto più penetrante e perspicace per rivelargli in modo assai più terribile i mali che per ora gli sono ancora nascosti e che d'altronde non si possono evitare, oppure aumenterebbe ancora di altri de-

sideri la somma dei suoi bisogni, che gli costa di già tanta fatica a soddisfare. Vuole egli una lunga vita? e chi gli assicura che non sarebbe una lunga sofferenza? Vuole almeno la salute? Ma quante volte l'indisposizione del corpo ha impedito eccessi in cui l'avrebbe fatto cadere una salute perfetta; e così di seguito. Insomma egli è incapace di determinare con completa certezza, secondo qualche principio, ciò che lo renderebbe veramente felice: per poter far questo gli sarebbe indispensabile l'onniscienza. Non si può dunque agire, per essere felice, secondo principî determinati, ma soltanto secondo consigli empirici che raccomandano, per esempio, un regime dietetico, il risparmio, la gentilezza, la riservatezza, ecc., tutte cose che, secondo gl'insegnamenti dell'esperienza, contribuiscono in genere massimamente al benessere. Da ciò deriva che gli imperativi della prudenza, per parlare esattamente, non possono comandare nulla, cioè non possono rappresentare azioni in modo oggettivo come praticamente necessarie, ma che bisogna considerarli piuttosto come consigli *(consilia)* che come comandi (*praecepta*) della ragione; che il problema consistente nel determinare in modo certo e generale quali azioni possono favorire la felicità di un essere ragionevole, è un problema affatto insolubile, e in conseguenza, riguardo a ciò, non è possibile alcun imperativo che possa comandare nello stretto senso della parola, di fare ciò che rende felice, perchè la felicità è un ideale, non della ragione, ma dell'immaginazione, fondata unicamente su principî empirici, dai quali si aspetterebbe invano che essi possano determinare un'azione, un modo di agire, per mezzo del quale sarebbe raggiunta la totalità di una serie di conseguenze in realtà infinita. Questo imperativo della prudenza sarebbe in ogni caso, anche ammettendo che i mezzi d'arrivare alla felicità si possano fissare con certezza, soltanto una proposizione pratica analitica, perchè esso si distingue

dall'imperativo dell'abilità puramente per ciò, che per quest'ultimo il fine è semplicemente possibile, mentre per quello è dato in fatto, ma siccome tutte e due comandano unicamente i mezzi per raggiungere ciò che si suppone volere come fine, l'imperativo che ordina a colui che vuole il fine di volere anche i mezzi, è nei due casi analitico. Sulla possibilità di un imperativo di questo genere non è dunque nessuna difficoltà.

All'opposto, come mai sia possibile l'imperativo della *moralità*, è senza dubbio l'unica questione che abbia bisogno di una soluzione, perchè questo imperativo non è assolutamente ipotetico, e perciò la necessità sua, oggettivamente rappresentata, non può appoggiarsi su nessuna supposizione, come negli imperativi ipotetici. Soltanto non bisogna qui mai perdere di vista che è, non *per mezzo di alcun esempio*, che non è quindi empiricamente, che si può decidere se vi è in realtà qualche imperativo di questo genere; si deve piuttosto badare che tutti gli imperativi che sembrano categorici non siano invece velatamente ipotetici. Per esempio, se si dice: tu non devi fare false promesse, e si suppone che la necessità di questa astensione non sia soltanto un semplice consiglio che bisogna seguire per evitare qualche altro male, un consiglio che si ridurrebbe a dire presso a poco così: — tu non devi fare false promesse per non perdere il tuo credito, caso mai ciò diventasse palese, — ma piuttosto si sostiene che un'azione di questo genere deve essere considerata in sè stessa come cattiva, in modo che l'imperativo che la proibisce sia categorico, non si può ciononondimeno affermare con certezza in nessun esempio che la volontà non sia stata determinata da nessun altro impulso, ma unicamente dalla legge, quantunque sembri proprio essere stato così; perchè è sempre possibile che il timore della vergogna, forse anche un'oscura apprensione di altri pericoli, abbia sulla volontà un' influenza

segreta. Chi può provare coll'esperienza la non esistenza di una causa, dal momento che questa esperienza non ci insegna altro che l'impossibilità nostra di distinguere questa causa? In questo caso il preteso imperativo morale, che, come tale, sembra categorico e incondizionato, non sarebbe in realtà che un precetto prammatico, che attira la nostra attenzione sul nostro interesse e ci insegna unicamente di prenderlo in considerazione.

Noi dovremo dunque esaminare affatto *a priori* la possibilità di un imperativo *categorico*, visto che non ci è concesso il vantaggio di trovare questo imperativo realizzato nell'esperienza, e siamo costretti di dover soltanto esaminarne la possibilità per spiegarla, non per stabilirla. Intanto bisogna per il momento provvisoriamente ammettere che soltanto l'imperativo categorico ha il valore di una legge pratica, mentre tutti gli altri imperativi insieme possono ben essere chiamati dei *principî*, ma non delle leggi della volontà; perchè ciò che è semplicemente necessario che venga fatto per raggiungere un fine desiderato, può essere considerato in sè come contingente, e noi potremmo sempre essere liberati dalle prescrizioni rinunciando al fine, laddove il comando incondizionato non abbandona mai al beneplacito della volontà la facoltà di decidersi per il contrario, quindi esso solo implica in sè quella necessità che noi reclamiamo per la legge.

In secondo luogo, per questo imperativo categorico, o legge della moralità, la causa della difficoltà (che è di afferrarne la possibilità) è inoltre assai considerevole. Questo imperativo è una proposizione pratica sintetica *)

---

*) Con la volontà, senza presupporre condizioni derivate da qualche inclinazione, io lego l'azione *a priori*, quindi necessariamente (quantunque soltanto oggettivamente, vale a dire sotto l'idea di una ragione che avrebbe pieni poteri su tutte le cause

a priori, e poichè vi sono state tante difficoltà nella conoscenza teorica per comprendere la possibilità di proposizioni di questo genere, è facile presumere che nella conoscenza pratica la difficoltà non sarà minore.

Per risolvere questa questione dobbiamo cercare prima di tutto, se non sarebbe possibile che il concetto semplice di un imperativo categorico ne fornisse anche la formula, la quale contenga la proposizione che sola può essere un imperativo categorico; perchè il sapere poi come sia possibile un tale comando assoluto, quand'anche ne conosciamo il senso, richiederà ancora uno sforzo speciale e difficile, che noi riserviamo all'ultima parte dell'opera.

Quando io immagino un imperativo ipotetico in generale, non so in antecedenza cosa esso conterrà, finchè non me ne sia data la condizione. Ma se immagino un imperativo categorico io so subito cosa contiene. Siccome l'imperativo non contiene, oltre la legge, che la necessità per la massima *) di essere conforme alla legge, e la legge non contiene nessuna obbligazione alla quale essa sia costretta, così non rimane null'altro fuorchè l'u-

---

soggettive di determinazione). Questa è dunque una proposizione pratica che non deriva analiticamente il fatto di volere un'azione, da un altro volere di già supposto (perchè noi non abbiamo una volontà così perfetta), ma che lo lega immediatamente al concetto della volontà di un essere ragionevole, come qualche cosa che non vi è contenuto.

*) La *massima* è il principio soggettivo dell'azione e deve essere distinto dal ***principio oggettivo***, cioè dalla legge pratica. La massima contiene la regola pratica che determina la ragione secondo le condizioni del soggetto (in molti casi secondo la sua ignoranza o anche secondo le sue inclinazioni), essa è così il principio fondamentale secondo il quale il soggetto *agisce;* la legge invece è il principio oggettivo, valevole per ogni essere ragionevole, il principio secondo il quale egli *deve agire*, vale a dire un imperativo.

niversalità di una legge in generale alla quale la massima della azione deve essere conforme, ed è soltanto questa conformità che l'imperativo rappresenta propriamente come necessaria.

L'imperativo categorico è dunque uno solo, ed è questo: *Agisci unicamente secondo quella massima che tu puoi volere nello stesso tempo, che divenga una legge universale.*

Ora, se da questo solo imperativo tutti gli imperativi del dovere possono essere derivati come dal loro principio, noi potremo, quantunque ci lasci irresoluta la questione se ciò che si chiama il dovere non sia in fondo un concetto vuoto, manifestare almeno ciò che noi intendiamo con esso e ciò che questo concetto vuol significare.

Poichè l'universalità della legge, secondo la quale si producono degli effetti, costituisce ciò che si chiama propriamente *natura* nel significato più generale (quanto alla forma), vale a dire costituisce l'esistenza degli oggetti, in quanto essa è determinata da leggi universali, l'imperativo universale del dovere potrebbe ancora essere esposto in questi termini: *Agisci come se la massima della tua azion dovesse diventare per la tua volontà una legge universale della natura.*

Esaminiamo ora alcuni doveri, distinguendoli, secondo la divisione ordinaria dei doveri, in doveri verso noi stessi e verso gli altri, in doveri perfetti e imperfetti *).

*) Si deve qui osservare che io mi riservo intieramente di trattare della divisione dei doveri in una *Metafisica dei costumi* che comparirà più tardi, e che, per conseguenza, questa divisione non si trova qui che come comoda divisione (per ordinare i miei esempi). Del resto io intendo qui « per dovere perfetto » quello che non concede alcuna eccezione in favore dell'inclinazione, e così io ammetto non soltanto dei doveri perfetti esterni, ma dei *doveri perfetti* anche *interni*, ciò che è in contraddizione coll'uso di queste parole imparate nella scuola, ma non ho l'intenzione di giustificare qui la mia proposizione, perchè poco importa al mio scopo che mi sia o no concessa.

1.° Un uomo, per una serie di mali che han finito col ridurlo alla disperazione, risente un gran disgusto della vita, è però ancora di tanto in possesso della sua ragione da poter domandarsi se non sarebbe una violazione del dovere verso sè stesso il togliersi la vita. Egli cerca allora, se la massima della sua azione potrebbe ben diventare una legge universale della natura. La sua massima sarebbe questa: « per amore di me stesso io stabilisco il principio di poter abbreviarmi la vita dacchè prolungandola, ho più a tenerne mali che a sperarne soddisfazioni ». La questione è ora soltanto di sapere, se questo principio dell'amor di sè potrebbe diventare una legge universale della natura. Si scorge però subito, che una natura, la cui legge sarebbe di distruggere la vita stessa, appoggiandosi proprio su quel sentimento la cui funzione speciale è di incitare allo sviluppo della vita, sarebbe in contraddizione con sè stessa e non potrebbe sussistere come natura, in conseguenza questa massima non potrebbe assolutamente occupare il posto di una legge universale della natura, ed è perciò completamente contraria al principio supremo d'ogni dovere.

2.° Un altro è spinto dal bisogno a chiedere in prestito del denaro. Egli sa che non potrà restituirlo, ma comprende anche che non gli si impresterà nulla, se non si impegna seriamente a restituirlo in un'epoca determinata. Egli avrebbe ben desiderio di fare questa promessa, ma ha ancora abbastanza coscienza da domandarsi: non è proibito e contrario al dovere di cercar di salvarsi dal bisogno in tal modo? Supposto però che egli abbracci questo partito, la massima della sua azione significherebbe questo: quando io credo di trovarmi in bisogno di denaro, ne chiedo in prestito promettendo di restituirlo, quantunque io sappia che non lo farò mai. Ora, è bensì possibile che questo principio dell'amor di sè o della propria utilità si connetta con tutto il mio futuro benessere,

ma per l'istante la questione è: è giusto questo? Io trasformo dunque l'esigenza dell'amor di sè in una legge universale, e pongo la questione seguente: che cosa succederebbe se la mia massima diventasse una legge universale? Ora io vedo subito ch'essa non potrebbe giammai valere come legge universale della natura e esser d'accordo con sè stessa, ma che dovrà necessariamente contraddirsi. Perchè ammettere come una legge universale che ogni uomo che crede di trovarsi in bisogno possa promettere tutto quello che gli salta in testa col proposito di non mantener nulla, renderebbe impossibile ogni promessa, e irragiungibile lo scopo che si vuol ottenere con questa, perchè nessuno crederebbe più a ciò che gli si promette e riderebbe di tali dimostrazioni come di vane finzioni.

3.° Un terzo sente di possedere tale ingegno che, mediante qualche coltura, potrebbe fare di lui un uomo utile sotto molti aspetti. Ma egli si trova in condizione agiata e preferisce abbandonarsi al piacere anzichè sforzarsi di estendere e di perfezionare le sue felici disposizioni naturali. Però egli si domanda se la sua massima di trascurare i suoi doni naturali, che in sè stessa s'accorda con la sua tendenza al godimento, s'accorda altrettanto bene con ciò che si chiama il dovere. Ora, egli vede bene che senza dubbio una natura, malgrado una tale legge universale, potrebbe sempre ancora sussistere, anche quando l'uomo (come l'abitatore del mare del sud) lasciasse arrugginire i suoi talenti e non pensasse che a volgere la sua vita verso l'ozio, il piacere, la propagazione della specie, in una parola, verso il godimento, ma egli non può assolutamente **volere** che questa divenga una legge universale della natura, o che ciò sia innato in noi come istinto naturale. Perchè, come essere ragionevole, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà sieno sviluppate in lui, visto che gli sono state date per servirgli ad ogni sorta di fini possibili.

Infine un quarto a cui tutto riesce, vedendo che gli uomini (che egli potrebbe benissimo aiutare) sono in lotta con grandi difficoltà ragiona così: Che me ne importa? ciascuno sia felice come piace al Cielo o come può rendersi da sè stesso, io non gli sottrarrò la minima parte di ciò che ha, anzi non l'invidierò mai, soltanto io non mi sento di contribuire in alcunchè al suo benessere o di aiutarlo nel suo bisogno. Ora, se un tal modo di pensare diventasse una legge universale della natura, la specie umana potrebbe senza dubbio ancora sussistere benissimo, e, senza dubbio, in migliori condizioni di quando ognuno parla continuamente di simpatia e di benevolenza, e si affaccenda anche a praticarle all'occasione, ma poi, al contrario, appena lo può, inganna, traffica il diritto degli uomini, o li danneggia in qualsiasi altro modo. Ma, quantunque sia possibile che sussista una legge universale della natura conforme a quella massima, è per altro impossibile di **volere** che un tale principio valga universalmente come legge della natura. Perchè una volontà che prendesse questo partito si contraddirebbe da sè stessa, in quanto potrebbero darsi dei casi in cui quest'uomo possa aver bisogno dell'amore e della simpatia degli altri, e in cui, per conseguenza, sarebbe privato egli stesso di ogni speranza d'ottenere l'assistenza che desidera, in forza di quella stessa legge istituita dalla sua propria volontà.

Questi sono soltanto alcuni dei numerosi doveri reali o considerati almeno da noi come tali, la cui derivazione dall'unico principio che abbiamo esposta salta evidentemente agli occhi. Bisogna che si *possa volere* che ciò che è una massima della nostra azione divenga una legge universale: questo è il canone che permette l'apprezzamento morale della nostra azione in generale. Vi sono certe azioni così conformate, che la loro massima non può nemmeno essere *concepita* senza contraddizione, come

una legge universale della natura; si è, quindi, ben lungi dal poter anche *voler* desiderare che essa *debba* diventarlo. Ve ne sono altre in cui per vero non si incontra quella possibilità interna, ma però tali che è impossibile *volere* che la loro massima sia elevata all'universalità di una legge della natura, perchè una tale volontà si contraddice da sè stessa. Si scorge facilmente che la massima delle prime è contraria al dovere stretto o rigido (rigoroso), mentre la massima delle seconde non è contraria che al dovere in senso largo (meritorio), e che così tutti questi doveri perciò che riguarda il genere di obbligazione che essi impongono (non l'oggetto delle azioni che esse determinano) appaiono assolutamente, grazie a questi esempi, nella loro dipendenza dal medesimo unico principio.

Se noi ora ci esaminiamo noi stessi attentamente in ogni nostra trasgressione di un dovere, noi troveremo che noi non vogliamo realmente che la nostra massima divenga una legge universale, perchè questo ci è impossibile, ma è piuttosto la massima opposta che deve restare universalmente una legge; soltanto noi ci prendiamo la libertà di fare (anche soltanto per questa volta) un'eccezione in nostro favore o a profitto della nostra inclinazione. In conseguenza, se noi consideriamo tutto da un unico e istesso punto di vista, cioè dal punto di vista della ragione, troveremo una contraddizione nella nostra propria volontà in questo senso che noi vogliamo che un certo principio sia necessario oggettivamente come legge universale e che, malgrado questo, esso non abbia un valore universale soggettivamente, ma ammetta delle eccezioni. Ma se noi consideriamo la nostra azione prima dal punto di vista di una volontà pienamente conforme alla ragione, e in seguito dal punto di vista di una volontà influenzata dall'inclinazione, allora non troviamo realmente nessuna contraddizione, ma bensì

una resistenza dell' inclinazione alle prescrizioni della ragione (*antagonismus*), per cui resta convertita l'universalità del principio (*universalitas*) in una semplice generalità (*generalitas*), e il principio pratico della ragione dovrà incontrarsi colla massima a metà cammino. Ora, quantunque questo compromesso non possa essere giustificato nel nostro proprio giudizio, quando questo è imparziale, esso dimostra per altro che noi riconosciamo realmente la validità dell'imperativo categorico, e che, (malgrado un assoluto rispetto per il medesimo), ci permettiamo qualche eccezione che ci pare senza importanza e a cui siamo stati quasi costretti.

Così noi siamo riesciti almeno a provare che, se il dovere è un concetto che deve avere un significato e contenere una legislazione reale per le nostre azioni, questa legislazione deve essere espressa soltanto in imperativi categorici, mai assolutamente in imperativi ipotetici; nello stesso tempo noi abbiamo, ciò che è già molto, esposto chiaramente, e in una formula che lo determina in ogni applicazione, il contenuto dell'imperativo categorico che deve rinchiudere il principio di ogni dovere (se vi sono dei doveri in generale). Ma non siamo ancora riusciti a dimostrare *a priori*, che un tale imperativo esiste realmente, che vi è una legge pratica che comanda assolutamente per sè stessa senza alcun impulso, e che l'obbedienza a questa legge è il dovere.

Nell'intenzione di riuscire a questo, è della più alta importanza tener sempre presente questo avvertimento, che non bisogna mettersi in testa di voler far derivare la realtà di questo principio dalla costituzione speciale della natura umana. Perchè il dovere, essendo una necessità pratica incondizionata dell' azione, deve valere per tutti gli esseri ragionevoli (i soli ai quali può applicarsi assolutamente un imperativo), ed è soltanto per questo che esso è anche una legge per tutte le volontà umane.

Al contrario ciò che è derivato dalla disposizione naturale propria dell'umanità, ciò che è derivato da certi sentimenti e da certe tendenze, e anche, se fosse possibile, da una direzione speciale, che sarebbe propria alla ragione umana, e non dovrebbe quindi necessariamente valere per la volontà di ogni essere ragionevole, tutto ciò può bene fornire una massima per noi, ma non una legge: un principio soggettivo, secondo il quale noi possiamo agire per tendenza e inclinazione, non un principio oggettivo secondo il quale *saremmo obbligati* di agire, quando anche tutte le nostre tendenze inclinazioni e disposizioni della nostra natura vi fossero contrarie; ciò è così vero che la sublimità e la dignità intrinseca del comando espresso in un dovere spiccano tanto più, quanto meno soccorso, anzi quanto maggior resistenza esso trova nelle cause soggettive, senza che questa circostanza indebolisca minimamente la costrizione che impone la legge o tolga qualche cosa alla sua validità.

Qui noi vediamo la filosofia collocata realmente in una situazione critica: essa deve trovare una posizione ferma e stabile, malgrado non possa avere nè in cielo nè in terra nessun punto d'attacco o punto d'appoggio. Bisogna che la filosofia dimostri qui la sua purezza, costituendosi custode delle sue proprie leggi, invece di essere l'araldo di quelle che le suggerisce un senso innato, o non so qual natura tutelare; queste nel loro insieme valgono senza dubbio meglio di nulla, ma non possono mai procurare principî come quelli dettati dalla ragione, che debbono avere un'origine pienamente e interamente *a priori*, e derivare da ciò nello stesso tempo la loro autorità imperativa, non aspettando nulla dall'inclinazione dell'uomo, ma tutto dalla supremazia della legge e dal rispetto che le è dovuto, o, in caso contrario, condannando l'uomo a disprezzarsi ed a risentire orrore di sè stesso.

Dunque ogni elemento empirico non soltanto è im-

proprio a servire come ausiliare al principio della morale, ma è anche al più alto grado dannoso alla purezza dei costumi, nei quali il valore proprio, incomparabilmente superiore a tutto, di una volontà assolutamente buona consiste precisamente in ciò: che il principio dell'azione è indipendente da ogni influenza esercitata da principî contingenti, i soli che possa fornire l'esperienza. Contro questa debolezza, o meglio contro questo basso modo di pensare, che induce a cercare il principio morale tra impulsi e leggi empiriche, non si saprebbe mai, nè troppo, nè troppo sovente, far intendere ammonizioni, perchè la ragione quando è stanca, si riposa ben volentieri su questo guanciale, e cullata nel suo sogno da dolci illusioni, (che non fanno però abbracciare che una nuvola invece di Giunone), essa sostituisce alla morale un mostro bastardo derivato dall'accozzamento artificiale di membra del tutto diverse, che rassomiglia a tutto ciò che si vuole, tranne che alla virtù, per colui che l'ha vista una volta nella sua vera forma *).

La questione è dunque questa: è una legge necessaria per tutti gli *esseri ragionevoli* di giudicare sempre le loro azioni secondo massime tali che possano essi stessi volere che servano le leggi universali? Se questa legge è tale, deve essere prima di tutto collegata (affatto *a priori*) al concetto della volontà di un essere ragionevole in generale. Per scoprire però questa connessione bisogno, per quanto vi si ripugni, fare un passo avanti,

*) Considerare la virtù nella sua vera forma, non è altro che esporre la morale liberata da ogni mescolanza di elementi sensibili e spogliata da ogni falso ornamento cagionato dal desiderio di ricompensa o dall'amore di sè. Come allora essa oscuri tutto ciò che sembra seducente alle inclinazioni, lo può ognuno facilmente scorgere e notare col più leggero sforzo della sua ragione, che non sia del tutto incapace di ogni astrazione.

verso la metafisica, quantunque in uno dei suoi domini, distinto dalla filosofia speculativa, in una parola verso la metafisica dei costumi. In una filosofia pratica, dove si tratta di stabilire uno dei principî di ciò che *succede*, ma delle leggi di ciò che *deve succedere*, anche se questo non avesse mai da succedere, cioè delle leggi oggettive pratiche, noi non abbiamo affatto bisogno d' intraprendere delle ricerche sui motivi per cui una cosa piace o non piace, sul perchè si distingue il piacere della semplice sensazione dal piacere del gusto, e se il gusto si distingue da una soddisfazione universale della ragione; non dobbiamo domandarci su che riposa il sentimento del piacere e della pena, e come da questo sentimento nascono i desideri e le inclinazioni, come da questi desideri e inclinazioni derivano, per la cooperazione della ragione delle massime: perchè tutto questo fa parte d'una dottrina empirica dell'anima, che dovrebbe costituire la seconda parte di una dottrina della natura, se si considera questa come *filosofia della natura* in quanto essa è fondata su *leggi empiriche*. Ma qui si tratta della legge oggettiva pratica, in conseguenza del rapporto di una volontà con sè stessa, in quanto essa è determinata unicamente dalla ragione; in questo caso infatti tutto ciò che ha qualche relazione con ciò che è empirico si sopprime da sè stesso, perchè, se la ragione da sè stessa determina la condotta (ed è di questo che noi dobbiamo appunto presentemente ricercare la possibilità), bisogna che essa lo faccia assolutamente *a priori*.

La volontà è immaginata come una facoltà che ha la potenza di determinarsi da sè stessa ad agire conformemente alla rappresentazione di certe leggi. Ed una tale facoltà si può soltanto incontrare in un essere ragionevole. Ora ciò che serve alla volontà di principio soggettivo per determinarsi da sè stessa è il *fine*, e questo, se è dato unicamente dalla ragione, deve valere

ugualmente per tutti gli esseri ragionevoli. Ciò che, al contrario, contiene semplicemente il principio della possibilità dell'azione di cui l'effetto è lo scopo, si chiama il *mezzo*. Il principio soggettivo del desiderio è l'*impulso*, il principio oggettivo del volere è il *motivo*, da qui la differenza tra i fini soggettivi che si appoggiano su degli impulsi e i fini oggettivi che si riferiscono a dei motivi valevoli per tutti gli esseri ragionevoli. I principî pratici sono *formali*, quando fanno astrazioni da qualunque fine soggettivo; essi sono invece *materiali*, quando pongono a fondamento questi fini soggettivi, e quindi certi impulsi. Gli scopi che un essere ragionevole si propone secondo il suo piacere, come *effetti* della sua azione (scopi materiali), sono in complesso soltanto relativi, perchè è semplicemente la loro relazione colla natura speciale della facoltà di desiderare del soggetto che dà loro valore, il quale perciò non può fornire dei principî universali per tutti gli esseri ragionevoli, come nemmeno dei principî valevoli e necessari per ogni volontà, cioè non può procurare delle leggi pratiche. Ecco perchè tutti questi fini relativi non determinano che degli imperativi ipotetici.

Ma supposto che vi sia qualche cosa di *cui l'esistenza in sè stessa*, abbia un valore assoluto, qualche cosa che, come *fine in sè stessa*, potrebbe essere un principio di leggi determinate, allora in ciò, e in ciò soltanto, si troverebbe il principio di un'imperativo categorico possibile, ciò di una legge pratica.

Or io dico: l'uomo e in generale ogni essere ragionevole *esiste* come scopo in sè stesso, *non soltanto come mezzo* di cui questa o quella volontà possa disporre a suo piacimento; ma in tutte le sue azioni, tanto in quelle che riguardano a lui stesso, come in quelle che si riferiscono ad altri esseri ragionevoli, egli deve sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*. Tutti gli oggetti dell'inclinazione non hanno che un valore con-

dizionale, perchè, se le inclinazioni e i bisogni che derivano non esistessero, il loro oggetto sarebbe senza valore. Ma le inclinazioni stesse, come origini dei bisogni, hanno così poco un valore assoluto che dia loro il diritto di essere desiderate per loro stesse, che dovrebbe essere piuttosto desiderio universale di tutti gli esseri ragionevoli di potersene completamente liberare. Dunque il valore di tutti gli oggetti *conseguibili* colle nostre azioni è sempre condizionale. Gli esseri, la cui esistenza veramente non dipende dalla nostra volontà, ma dalla natura, non hanno per altro, quando sono esseri sprovvisti di ragione, che un valore relativo, quelli di *mezzi*, e si chiamano perciò *cose*, al contrario gli esseri ragionevoli sono chiamate *persone*, perchè la loro natura gli indica già come fini in sè stessi, vale a dire come qualche cosa che non può essere adoperata unicamente come mezzo, qualche cosa che, in conseguenza, limita in un certo senso ogni arbitrio (e che è un oggetto di rispetto). Questi sono dunque degli scopi non semplicemente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha un valore *per noi*, ma *fini oggettivi*, cioè cose di cui l'esistenza è un fine in sè stessa, e per vero un tal fine, che non può essere sostituito da nessun altro, al servizio del quale i fini soggettivi dovrebbero mettersi semplicemente come mezzi, poichè senza di esso infatti non si potrebbe trovare mai nulla che avesse un *valore assoluto*. Se invece ogni valore fosse condizionale, cioè contingente, sarebbe assolutamente impossibile trovare per la ragione un principio pratico supremo.

Se dunque ci deve essere un principio pratico supremo, e, per ciò che riguarda la volontà umana, un imperativo categorico, questo deve esser tale che derivi dalla rappresentazione di ciò che, essendo un *fine in sè*, è necessariamente un fine per ogni uomo, un principio *oggettivo* della volontà, e per conseguenza possa servire da legge

pratica universale. Il fondamento di questo principio è il seguente: *la natura ragionevole esiste come scopo in sè stessa.* Così si rappresenta necessariamente l'uomo la sua propria esistenza, e in questo senso esso è anche un principio *soggettivo* d'azioni umane. Ma ogni altro essere ragionevole si rappresenta ugualmente così la sua esistenza, grazie allo stesso principio razionale che vale anche per me*), è dunque nello stesso tempo un principio *oggettivo*, dal quale, come da un fondamento pratico supremo devono potersi derivare tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: *Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nelle persone di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo.*

Per rimaner fedeli agli esempi precedenti si dirà:

In primo luogo, stando al concetto del dovere stretto verso sè stesso, colui che medita il suicidio si domanderà se la sua azione può accordarsi coll'idea della umanità come fine in sè stessa. Se egli, per sfuggire ad una situazione penosa, si distrugge da sè stesso, si serve di una persona, unicamente come di *un mezzo*, destinato alla conservazione di una situazione sopportabile sino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, non è per conseguenza un oggetto che possa esser trattato puramente come un mezzo, egli deve essere all'opposto considerato sempre in tutte le sue azioni, come un fine in sè stesso. Dunque io non posso assolutamente disporre dell'uomo nella mia persona sia per mutilarlo, per danneggiarlo o per ucciderlo. (Bisogna che io trascuri qui di determinare più esattamente questo principio, come

*) Questa proposizione la presento come un postulato. Se ne troverà la ragione nell'ultima parte.

in vero sarebbe necessario, per evitare ogni malinteso; nel caso in cui, per esempio, si trattasse di lasciarmi amputare le membra per salvarmi, di arrischiare la vita per conservarla: questa determinazione appartiene alla morale propriamente detta).

In secondo luogo, per ciò che riguarda il dovere necessario o dovere stretto verso gli altri, colui che ha l'intenzione di fare agli altri una falsa promessa, si accorgerà subito che egli vuole servirsi di un altro uomo *semplicemente come di un mezzo*, senza che questo ultimo contenga nello stesso tempo il fine in sè stesso. Perchè colui che io voglio, grazie a quella promessa, far servire ai miei propositi, non può assolutamente aderire al mio modo di trattare verso di lui, e contenere così egli stesso il fine di questa azione. Più evidentemente cade sotto agli occhi la violazione del principio dell' umanità negli altri uomini, quando si derivano gli esempi da attentati contro la libertà o la proprietà altrui. Perchè allora risulta chiaramente, che colui che offende i diritti degli altri uomini ha l'intenzione di servirsi della persona degli altri unicamente come *mezzo*, senza considerare che gli altri, quali esseri ragionevoli, debbono sempre essere stimati nello stesso tempo come fini, vale a dire unicamente come esseri che debbono poter contenere anche in loro stessi il fine di quella stessa azione *).

*) Non s'immagini qui che la formola triviale *quod tibi non vis fieri*, ecc. possa servire di regola o di principio. Perchè essa è unicamente derivata dal principio che noi abbiamo posto, quantunque con diverse restrizioni ; essa non può essere una legge universale perchè non contiene il principio del dovere verso se stessi, nè quello del dovere di carità verso gli altri (perchè vi sono persone che consentirebbero ben volentieri che gli altri non fossero obbligati a beneficarle, pur di essere dispensate esse stesse dalla beneficenza verso altrui), nè infine il principio del dovere stretto degli uomini gli uni verso gli altri, perchè il criminale potrebbe, secondo questo principio, argomentare contro il giudice che lo punisce.

In terzo luogo, riguardo al dovere contingente (meritorio) verso sè stessi, non basta che l'azione non contraddica l'umanità nella nostra persona come fine in sè bisogna ancora che *sia d'accordo con essa.* Ora vi sono nell'umanità delle disposizioni ad una maggior perfezione, che fanno parte dei fini della natura riguardo all'umanità nel nostro soggetto ; trascurare queste disposizioni potrebbe bensì essere compatibile con la *conservazione* della umanità come fine in sè, ma non con il *conseguimento* di questo fine.

In quarto luogo, per quello che riguarda il dovere meritorio verso gli altri, il fine naturale, comune a tutti gli uomini, è la loro propria felicità. Ora certamente l'umanità potrebbe ancora sussistere, anche se nessuno contribuisse per qualche cosa alla felicità degli altri, astenendosi però dall'arrecarvi danno di proposito deliberato, ma sarebbe soltanto un accordo negativo, non positivo coll'*umanità come fine in sè*, se ognuno non tentasse inoltre di facilitare, quanto sta in lui, il fine degli altri. Perchè, essendo il soggetto fine in sè stesso, è necessario che i suoi fini, affinchè questa rappresentazione produca in me *tutto* il suo effetto, siano anche, per quanto è possibile, *i miei* fini.

Questo principio secondo il quale l'umanità ed ogni natura ragionevole in generale sono considerati *come fini in sè stessi*, (condizione suprema limitatrice della libertà d'azione di tutti gli uomini) non deriva nulla dall'esperienza, prima di tutto a cagione della sua universalità, perchè esso si estende a tutti gli esseri ragionevoli in generale intorno ai quali nessuna esperienza è sufficiente per determinare qualsiasi cosa, secondariamente, perchè in questo principio l'umanità è rappresentata, non come un fine degli uomini (soggettivo), vale a dire come un oggetto di cui da noi stessi ci facciamo in realtà un fine, ma come un fine oggettivo che deve, qualunque siano i

fini, che noi ci proponiamo, costituire, quale legge, la condizione suprema restrittiva di tutti i fini soggettivi, e che quindi deriva necessariamente dalla ragione pura. Il fondamento, adunque, di ogni legislazione pratica consiste *oggettivamente nella regola* e nella forma dell'universalità che la rende capace (secondo il primo principio) di esser una legge (che si potrebbe dire al caso una legge della natura), e *soggettivamente nel fine.* Ma siccome il soggetto di tutti i fini è ogni essere ragionevole, come fine in sè stesso (la base al secondo principio), ne risulta il terzo principio pratico della volontà, quale condizione suprema del suo accordo colla ragione pratica universale, vale a dire *l'idea della volontà di ogni essere ragionevole considerata come volontà instituente una legislazione universale.*

Secondo questo principio si rigettarono tutte le massime che non possono accordarsi colla legislazione universale propria della volontà. La volontà non è dunque esclusivamente sottoposta alla legge, ma vi è sottoposta in modo che essa debba essere considerata anche come *istituente ella stessa la legge*, e appunto per questo anzitutto sottoposta alla legge (della quale essa stessa volontà si può considerare l'autrice).

Gli imperativi, secondo le formule che noi abbiamo già presentato, sia quella che esige che le azioni siano conformi a delle leggi universali come a un *ordine della natura*, sia quella secondo cui gli esseri ragionevoli hanno la *prerogativa* universale di *fini* in sè, escludevano senza dubbio dalla loro autorità sovrana ogni mescolanza con un interesse qualunque, quale impulso, appunto perchè essi erano rappresentati come categorici, ma essi erano soltanto *accettati* come categorici, perchè bisognava pure ammetterne di tali, se si voleva spiegare il concetto del dovere. Ma che vi siano proposizioni pratiche che comandino categoricamente, è

una verità che non si poteva dimostrare sin dal principio, e non è nemmeno ancora possibile che questa dimostrazione possa aver luogo in questa parte; una cosa soltanto doveva pure succedere: cioè, che il distacco da ogni interesse nell'atto del volere per dovere, come carattere speciale che distingue l'imperativo categorico dall'imperativo ipotetico, fosse indicato nello stesso tempo nell'imperativo stesso, per mezzo di qualche determinazione che gli fosse inerente, ed è ciò che succede adesso in questa terza formula del principio, cioè nell'idea della volontà di ogni essere ragionevole, considerata *come volontà che istituisce una legislazione universale.*

Perchè se noi immaginiamo una tale volontà, vedremo che, mentre vi è la possibilità che una volontà *sottomessa a delle leggi* sia legata ancora a queste leggi per un interesse, è impossibile per altro che una volontà, che è essa stessa sovrana legislatrice, dipenda in questo senso da un interesse qualunque; perchè una volontà così dipendente avrebbe bisogno essa stessa ancora di un'altra legge che limitasse l'interesse del suo amor proprio a questa condizione, di esser capace di valere come legge universale.

Dunque il principio, secondo il quale ogni volontà umana appare come *una volontà istituente per mezzo di tutte le sue massime una legislazione universale* *), se soltanto portasse con sè la prova della sua esattezza, converrebbe *perfettamente bene* all'imperativo categorico, perchè precisamente per l'idea della legislazione universale esso *non si appoggia su nessun interesse*, in modo che tra tutti gli imperativi possibili esso solo può essere

*) Io posso qui essere dispensato dall'apportare esempi per la spiegazione di questo principio, perchè quelli che spiegavano l'imperativo categorico e le sue formule possono appunto servire anche benissimo a questo scopo.

incondizionato: o meglio ancora, invertendo la proposizione: se vi è un imperativo categorico (cioè una legge per ogni volontà di un essere ragionevole), esso può soltanto comandare di agire sempre secondo la massima della sua volontà, cioè di una volontà tale, che possa considerare nello stesso tempo sè stessa come oggetto in quanto legislatrice universale; perchè allora soltanto il principio pratico e l'imperativo al quale esso obbedisce è incondizionato: non vi è infatti nessun interesse sul quale esso possa fondarsi.

Se noi consideriamo gli sforzi e i tentativi che sono stati sin qui intrapresi per scoprire il principio della morale, non dobbiamo sorprenderci che tutti siano necessariamente andati a vuoto. Si vedeva l'uomo legato dai suoi doveri a dalle leggi, ma non si rifletteva che egli *non è* sottomesso che alla sua *propria legislazione*, quantunque questa sia anche *una legislazione universale*, e che egli non è obbligato ad agire che conformemente alla sua volontà propria, ma alla sua volontà costituente, per propria natura,una legislazione universale. Perchè, se lo si immaginasse sottoposto ad una legge (qualunque essa fosse), questa implicherebbe necessariamente in lei un interesse sotto forma d'attrazione o di obbligo, e allora essa non deriverebbe come legge dalla *sua* volontà, e questa volontà sarebbe costretta ad agire in un certo modo, conformemente alla legge, ma *per qualche altro motivo*. Ora, grazie a questa conseguenza assolutamente inevitabile, ogni sforzo per trovare un principio supremo del dovere era irremissibilmente perduto. Perchè non si scopriva mai il dovere, ma la necessità di agire per un certo interesse. Questo poteva essere un interesse proprio od estraneo. Ma allora l'imperativo aveva sempre un carattere condizionale e non poteva valere come comando morale. Io chiamerò dunque questo principio, principio dell'**autonomia** della volontà, in opposizione a ogni altro, che perciò io chiamo dell'**eteronomia.**

Il concetto in forza del quale ogni essere ragionevole deve considerarsi come fondatore di una legislazione universale per mezzo di tutte le massime della sua volontà, in modo da poter giudicare sè stesso e le sue azioni da questo punto di vista, ci conduce a un concetto molto fecondo che gli si riferisce, vale a dire al concetto *di un regno dei fini.*

Io intendo con la parola *regno* l'unione sistematica di diversi esseri ragionevoli sotto leggi comuni. E poichè le leggi determinano i fini secondo il proprio valore universale, se si fa astrazione della differenza personale degli esseri ragionevoli e anche da tutto il contenuto dei loro fini particolari, si potrà concepire un complesso di tutti i fini (tanto degli esseri ragionevoli, come fini in sè, quanto dei fini proprii che ciascuno può proporsi), un tutto consistente in un'unione sistematica, vale a dire in un regno dei fini, possibile secondo i principî esposti più sopra.

Gli esseri ragionevoli sono tutti soggetti alla *legge* in virtù della quale ciascuno di loro non deve *giammai* trattare sè stesso e gli altri *unicamente come mezzi*, ma sempre *nello stesso tempo come fini in sè stessi.* Da qui scaturisce un'unione sistematica di esseri ragionevoli per mezzo di leggi oggettive comuni, vale a dire un regno, che, poichè queste leggi hanno precisamente per scopo il rapporto di tutti questi esseri gli uni verso gli altri, come fini e mezzi, può essere chiamato regno dei fini (la qual cosa, in verità, non è che un'ideale).

Ma un essere ragionevole appartiene quale *membro* al regno dei fini, perchè, quantunque vi istituisca egli stesso delle leggi universali, è però egli stesso soggetto alle medesime leggi. Vi appartiene poi in qualità di *capo*, in quanto, come legislatore, non è sottomesso a nessuna volontà altrui.

L'essere ragionevole deve sempre considerarsi come

legislatore in un regno dei fini possibile per la libertà della volontà, ma può esservi considerato quale membro o quale capo. Al posto di capo però egli non può pretendere unicamente per la massima della sua volontà, ma soltanto allora quando egli sia un essere completamente indipendente, senza bisogni, e con un potere senza restrizioni adeguato alla sua volontà.

Là morale consiste, dunque, nella relazione di tutte le azioni con la legislazione, che sola rende possibile un regno dei fini. Questa legislazione deve però trovarsi in ogni essere ragionevole stesso, e deve poter emanare dalla sua volontà, ed ecco allora il principio: compiere soltanto azioni, secondo una massima tale che possa sostenere inoltre d'essere una legge universale, tale dunque *che la volontà possa, in forza della sua massima, considerare sè stessa come istituente nello stesso tempo una legislazione universale.* Se ora le massime non sono già per loro natura necessariamente conformi a questo principio oggettivo degli esseri ragionevoli, considerati come autori di una legislazione universale, la necessità d'agire secondo quel principio si chiama costrizione pratica, cioè *dovere.* Nel regno dei fini il dovere non si rivolge al capo, ma bensì ad ogni membro, e per vero a tutti in eguale misura.

La necessità pratica di agire secondo questo principio, cioè il dovere, non riposa affatto su sentimenti, impulsi e inclinazioni, ma unicamente sul rapporto degli esseri ragionevoli tra di loro, nel quale la volontà di ogni essere ragionevole deve sempre essere considerata nello stesso tempo come *legislatrice*, perchè altrimenti essa non potrebbe essere concepita come *fine in sè.* La ragione riferisce così ogni massima della volontà, concepita come legislatrice universale, ad ogni altra volontà, e anche ad ogni azione verso sè stessa: il che essa fa, non per amore di qualsiasi altro motivo pratico o per

qualche futuro vantaggio, ma per l'idea della *dignità* di un essere ragionevole che non obbedisce a nessuna legge che non sia nello stesso tempo istituita da lui stesso.

Nel regno dei fini tutto ha o un *prezzo* od una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito da qualche altra cosa *equivalente*; ciò, all'opposto, che è superiore ad ogni prezzo, e, in conseguenza, ciò che non permette nessuna equivalenza, ha una *dignità*.

Tutto ciò che si riferisce a bisogni e inclinazioni universali dell'uomo ha un *prezzo di vendita* (*prezzo di mercato*); ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme a un certo gusto, vale a dire alla soddisfazione che ci procura un semplice giuoco, sia pure senza scopo, delle nostre facoltà intellettuali, ha un *prezzo di sentimento*; ma ciò che costituisce la condizione che sola può fare che qualche cosa è un fine in sè, non ha soltanto un valore relativo, vale a dire un prezzo, ma un valore intrinseco, cioè una dignità.

Ora la moralità è la condizione, per mezzo della quale soltanto un essere ragionevole può essere fine in sè stesso, perchè appunto in grazia sua gli è reso possibile di essere un membro legislatore nel regno dei fini. Dunque la moralità e l'umanità, in quanto questa è capace della prima, sono le sole cose che hanno dignità. Abilità e diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; ingegno, vivacità d'immaginazione e buon umore un prezzo d'affezione; all' opposto la fedeltà nelle promesse, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco. Tanto la natura quanto l'arte non contengono nulla che possa, in mancanza di quelle qualità, essere collocato al loro posto, perchè il loro valore non consiste negli effetti che da esse derivano, non nel vantaggio o nell'utilità che esse procurano, ma nelle intenzioni, vale a dire nelle massime della volontà che sono pronte a manifestarsi a questo modo in azioni, quand'anche le conse-

guenze non fossero vantaggiose. Queste azioni non hanno bisogno di essere raccomandate da qualche disposizione o inclinazione soggettiva che ce le faccia considerare con immediato favore e soddisfazione, non abbisognano di nessuna tendenza e inclinazione che ci spingano immediatamente verso di loro; esse presentano la volontà che le compie, quale oggetto di un rispetto immediato, e soltanto la ragione è richiesta per *imporle* alla volontà, senza cercare di ottenerle per *lusinghe,* ciò che nel dovere sarebbe senz'altro una contraddizione. Questa stima fa dunque riconoscere il valore di un tal modo di pensare come una dignità, e la colloca infinitamente al disopra di ogni prezzo, con il quale essa non può essere nè valutata nè confrontata, senza che sia violata in qualche modo la sua santità.

Ma che cosa è, dunque, che autorizza l'intenzione moralmente buona, o la virtù a sollevare così alte pretese? È null'altro che il *vantaggio* che essa conferisce all'essere ragionevole di partecipare *alla legislazione universale,* e che lo rende capace di essere perciò membro di un regno possibile dei fini; alla qual cosa però egli era già destinato per la sua propria natura come fine in sè stesso, e, appunto per ciò, come legislatore nel regno dei fini, come libero per riguardo a tutte le leggi della natura, e obbediente soltanto a quelle che egli medesimo stabilisce, e secondo le quali le sue massime possono appartenere a una legislazione universale (alla quale egli sottomette nello stesso tempo sè stesso). Nessuna cosa infatti possiede un valore, tranne quello che le è assegnato dalla legge. La legislazione stessa, che determina tutti i valori, deve avere, appunto per ciò, una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, per il quale soltanto la parola *rispetto* rende la conveniente espressione di quella stima che ogni essere ragionevole deve tributarle. L'*autonomia* è, dunque, il principio della dignità della natura umana e di ogni natura ragionevole.

I tre modi che noi abbiamo indicato per rappresentare il principio della morale non sono in fondo che altrettante formule di una sola e stessa legge, formule di cui ciascuna contiene in sè da sè stessa le altre due. Eppure vi è tra loro una differenza che, a vero dire, è piuttosto soggettivamente che oggettivamente pratica, cioè tale che serve a ravvicinare (secondo una certa analogia) un'idea della ragione all'intuizione e perciò al sentimento. Tutte le massime hanno:

1.° Una *forma*, che consiste nell'universalità; allora la formula dell'imperativo morale è così espressa: bisogna che le massime siano scelte come se esse dovessero valere quali leggi universali della natura.

2.° Una *materia*, vale a dire un fine; ed ecco allora la formula: l' essere ragionevole, essendo per sua natura un fine, e, in conseguenza, un fine in sè stesso, deve per ogni massima costituire una condizione che serva a limitare ogni fine puramente relativo ed arbitrario.

3.° Una *determinazione completa* di tutte le massime per mezzo di questa nuova formula; cioè: che tutte le massime derivanti dalla nostra propria legislazione debbono concordare con un regno possibile dei fini, come con un regno della natura *). Il progresso si fa qui in qualche modo secondo le categorie, andando dall'*unità* della forma della volontà (dalla universalità della stessa) alla *plurità* della materia (degli oggetti, cioè dei fini), da qui

---

*) Le teologia considera la natura come un regno dei fini; la morale considera un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica destinata alla spiegazione di ciò che è dato; qui è un'idea pratica che serve a compiere ciò che non è stato dato, ma che può diventare reale per il nostro modo di agire, e appunto conformemente a questa idea.

alla *universalità* o totalità del sistema. Ma si agisce meglio, se si procede sempre, quando si tratta di pronunciare un *giudizio* morale, secondo il metodo più rigoroso, e se si prende per principio la formula universale dell'imperativo categorico: *Agisci secondo la massima, che può nello stesso tempo erigere sè stessa in legge universale.* Se si vuole però nello stesso tempo procurare alla legge morale la *penetrazione* nelle anime, è assai utile di far passare la stessa azione per i tre concetti suindicati, e di avvicinarla, per quanto è possibile all'intuizione.

Noi possiamo ora finire al punto, di cui in principio abbiamo preso le mosse, cioè al concetto di una volontà incondizionatamente buona. *E' assolutamente buona la volontà* che non può essere cattiva, epperò quella la cui massima, quando è convertita in legge universale, non può mai contraddirsi da sè stessa. Questo principio è dunque anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo una massima tale, che tu possa volerla nello stesso tempo elevata a legge universale; questa è l'unica condizione per mezzo della quale una volontà non può mai essere in contraddizione con sè stessa, ed un tale imperativo è categorico. E poichè il carattere della volontà, di poter valere come legge universale per azioni possibili, ha analogia colla connessione universale delle cose secondo leggi universali, che è l'elemento formale della natura in generale, l'imperativo categorico può anche essere espresso così: *Agisci secondo massime tali che possano nello stesso tempo, in quanto leggi universali della natura, aver sè stesse per oggetto.* È dunque così costituita la formula di una volontà assolutamente buona.

La natura ragionevole si distingue da tutte le altre per il fatto che essa propone a sè stessa un fine. Questo fine sarebbe la materia di ogni buona volontà. Siccome però nell'idea di una volontà assolutamente buona, senza condizioni restrittive (quale può essere il raggiungimento

di questo o quel fine) bisogna fare astrazione da ogni fine da *realizzarsi* (come da quello che potrebbe rendere una volontà soltanto relativamente buona), così bisogna che il fine sia concepito qui, non come un fine da *realizzarsi*, ma come un fine *esistente per sè*, deve essere concepito, in conseguenza, in modo solamente negativo, cioè come un fine contro il quale non si può mai agire, che non deve mai essere considerato puramente come mezzo, ma sempre nello stesso tempo come fine in ogni atto di volere. Ora questo fine non può essere altro che il soggetto stesso di tutti i fini possibili, perchè questo è nello stesso tempo il soggetto di ogni volontà possibile assolutamente buona: infatti una volontà assolutamente buona non può essere, senza contraddizione, posposta ad alcun altro oggetto. Il principio: — agisci per riguardo ad ogni essere ragionevole (a te stesso come agli altri) in tal modo che esso valga nello stesso tempo nella tua massima come un fine in sè —, è dunque in fondo la stessa cosa che il principio: — agisci secondo una massima tale che contenga nello stesso tempo in sè la capacità di valere universalmente per ogni essere ragionevole —. Perchè il dire che nell'uso dei mezzi in vista di un fine io debbo imporre alla mia massima questa condizione limitativa, che essa valga universalmente come una legge per ogni soggetto, si riduce a dire precisamente così: che per principio fondamentale di tutte le massime delle azioni bisogna porre che il soggetto dei fini, cioè l'essere ragionevole stesso, non deve giammai essere trattato semplicemente come un mezzo, ma come una condizione limitativa suprema nell'uso di tutti i mezzi, vale a dire sempre nello stesso tempo come un fine.

Ora da ciò segue incontestabilmente che ogni essere ragionevole, come fine in sè stesso, deve potere, riguardo a tutte le leggi alle quali egli può sempre essere sottoposto, considerarsi nello stesso tempo come legislatore

universale, perchè è precisamente questa attitudine delle sue massime a costituire una legislazione universale che lo distingue come fine in sè stesso; segue inoltre che la sua dignità (prerogativa) superiore a tutti i semplici esseri della natura, implica che egli deve considerare le sue massime sempre dal suo proprio punto di vista, che è nello stesso tempo il punto di vista di ogni essere ragionevole considerato come legislatore (onde tali esseri si chiamano anche persone). In tal modo è possibile un mondo di esseri ragionevoli (*mondus intelligibilis*) considerato come un regno dei fini, e ciò, in vero, per la legislazione propria di tutte le persone come membri. Perciò ogni essere ragionevole deve agire come se egli fosse sempre per le sue massime un membro legislatore nel regno universale dei fini. Il principio formale di questa massima è: agisci come se la tua massima dovesse servire nello stesso tempo da legge universale (per tutti gli esseri ragionevoli). Un regno dei fini non è possibile che per l'analogia con un regno della natura, ma il primo non si costituisce che secondo massime, cioè secondo regole che noi imponiamo a noi stessi, mentre il secondo si costituisce soltanto secondo leggi di cause efficienti sotto una costrizione esteriore. Malgrado ciò, si dà però anche all'insieme della natura, quantunque sia considerata come una macchina, in quanto ha relazione con esseri ragionevoli considerati come suoi fini, e appunto per questo motivo, il nome di regno della natura. Ora, il regno dei fini sarebbe effettivamente realizzato per mezzo di massime, di cui l'imperativo categorico prescrive la regola a tutti gli esseri ragionevoli, *se esse fossero universalmente seguite*. Ma, quantunque l'essere ragionevole non possa fare nessun assegnamento sul fatto che, se egli segue puntualmente questa massima, possa questo essere un motivo perchè tutti gli altri vi siano ugualmente fedeli

e inoltre non si possa nemmeno ammettere che il regno della natura e la sua costituzione teleologica concorrano con lui, come con un membro adatto, a un regno dei fini per lui stesso possibile, cioè favoriscano la sua aspirazione alla felicità, pure questa legge: — agisci secondo le massime di un membro che istituisce una legislazione universale per un regno dei fini puramente possibile —, sussiste in tutta la sua forza, perchè essa comanda categoricamente. E in ciò appunto consiste il paradosso; che solo la dignità dell' umanità, quale natura ragionevole, indipendentemente da ogni fine o vantaggio da raggiungere, e, quindi, solo il rispetto per una semplice idea debba servire di prescrizione inflessibile per la volontà, e che appunto questa indipendenza della massima da ogni impulso, costituisca la sua sublimità, e renda ogni soggetto ragionevole degno di essere un membro legislatore nel regno dei fini; perchè altrimenti non si dovrebbe rappresentarlo che come soggetto alla legge naturale dei suoi bisogni. Quand'anche il regno della natura, come pure il regno dei fini, fossero concepiti come riuniti sotto un capo in modo che il secondo non rimanesse più una pura idea, ma acquistasse una vera realtà, vi sarebbe certo allora per questa idea un vantaggio prodotto dall'aggiunta di un impulso potente, mai però un accrescimento del suo valore intrinseco; perchè malgrado ciò, bisognerebbe pure sempre rappresentarsi questo legislatore, lui stesso unico e infinito, come giudice del valore di esseri ragionevoli soltanto secondo la loro condotta disinteressata, prescritta loro puramente da questa idea. L'essenza delle cose non si cangia per i loro rapporti esterni, e ciò che, astrazion fatta da questi ultimi, costituisce da solo il valore assoluto dell'uomo, è inoltre la misura secondo la quale egli deve essere giudicato da qualunque altro, fosse anche l' Essere supremo. La *moralità* è dunque il rapporto delle azioni con l'autonomia

della volontà, cioè con la legislazione universale possibile in grazia delle massime di questa volontà. L'azione che può sussistere con l'autonomia della volontà è *permessa*, quella che non si accorda con essa è *proibita*. La volontà la cui massima si accorda necessariamente con le leggi dell'autonomia è una volontà *santa*, assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dai principî dell'autonomia (la costrizione morale) è *l'obbligazione*. Questa non può dunque riferirsi a un essere santo. La necessità oggettiva di un'azione, in virtù dell'obbligazione, si chiama *dovere*.

Dopo quanto è stato brevemente esposto si potrà facilmente spiegarsi, come mai accada che, quantunque noi sotto al concetto del dovere immaginiamo una sottomissione alla legge, ci rappresentiamo per altro nello stesso tempo una certa superiorità e *dignità* come inerenti alla persona che adempie tutti i suoi doveri. Perchè invero non vi è nessuna sublimità in lei, in quanto essa *è sottoposta* alla legge morale, ma vi è bensì in quanto essa, riguardo a questa stessa legge, è nello stesso tempo *legislatrice* e soltanto per questo subordinata. Inoltre noi abbiamo mostrato sopra, come nè timore nè inclinazione, ma unicamente rispetto per la legge sia il solo impulso capace di dare all'azione un valore morale. La nostra propria volontà, supposto che essa non agisca che sotto la condizione di una legislazione universale resa possibile per le sue massime, questa volontà ideale, che può essere la nostra, è l'oggetto proprio del rispetto, e la dignità dell'umanità consiste appunto in questa capacità che essa ha di stabilire leggi universali, quantunque colla condizione di essere nello stesso tempo soggetta essa stessa a questa legislazione.

L'autonomia della volontà come principio superiore della moralità.

L'autonomia della volontà è la qualità che ha la volontà di essere legge a sè stessa (indipendentemente da ogni qualità degli oggetti del dovere). Il principio dell'autonomia è dunque: scegliere sempre in modo tale che le massime della nostra scelta siano comprese nello stesso tempo nel medesimo atto del volere come leggi universali. Che questa regola pratica sia un imperativo, cioè che la volontà di ogni essere ragionevole le sia necessariamente legata come a una condizione, non può essere dimostrato con la pura analisi dei concetti implicati nella volontà, perchè questa è una proposizione sintetica ; bisognerebbe sorpassare la conoscenza dell'oggetto ed entrare in una critica del soggetto, cioè della ragione pura pratica; infatti questa proposizione sintetica, che comanda apoditticamente, deve poter essere conosciuta interamente *a priori*, ma un tale tema non appartiene a questa parte del libro. Ma che però il principio già esposto dell'autonomia sia l'unico principio della morale, ciò si spiega benissimo con una semplice analisi del concetto della moralità. Perchè si troverà che questo principio della moralità deve essere un imperativo categorico, e che non comanda nè più nè meno che appunto questa autonomia.

L'eteronomia della volontà come origine di tutti i principii illegittimi della moralità.

Quando la volontà cerca la legge che deve determinarla in qualsiasi *altra parte* fuori che nell' attitudine delle sue massime d'istituire una sua propria legislazione universale, quando, per conseguenza, oltrepassando sè stessa, essa cerca questa legge nella qualità di qualcuno dei suoi oggetti, ne risulta sempre una *eteronomia*. La volontà non dà allora a sè stessa la legge; è l'og-

getto invece che gliela dà, grazie ai suoi rapporti con essa. Questo rapporto, riposi sull'inclinazione o su rappresentazioni della ragione, non può rendere possibile che degli imperativi ipotetici: io debbo fare questa cosa perchè *voglio quest' altra cosa*. Al contrario l' imperativo morale, per conseguenza categorico, dice: io debbo agire in questo o quel modo, quand' anche io non voglia nessun'altra cosa. Per esempio quello dice: io non debbo mentire, se voglio continuare ad essere onorato; questo invece: io non debbo mentire, anche se la menzogna non mi apportasse il menomo disonore. Quest' ultimo deve dunque fare astrazione da ogni oggetto, in modo che l'oggetto non abbia assolutamente nessuna *influenza* sulla volontà; bisogna insomma che la ragione pratica (la volontà) non si limiti ad essere ministra di un interesse estraneo, ma che essa manifesti unicamente la sua propria autorità imperativa, come legislazione suprema. Così, per esempio, io debbo cercar di promuovere la felicità altrui, non come se io fossi in qualche modo interessato alla sua realtà (sia per una inclinazione immediata, sia indirettamente per causa di qualche soddisfazione suscitata dalla ragione), ma unicamente perchè la massima che l'esclude non può essere compresa in un solo e stesso volere come legge universale.

Classificazione di tutti i principii possibili della moralità. che possono risultare dal concetto fondamentale dell'eteronomia quale noi l'abbiamo definito,

La ragione umana anche qui, come dappertutto nel suo uso puro, ha tentato finchè le è mancata la critica, tutte le false vie possibili prima di riuscire ad incontrare la sola vera.

Tutti i principî che si possono ammettere da questo punto di vista sono o *empirici* o *razionali*. I *primi* derivati dal principio della *felicità*, sono fondati sul sen-

timento fisico o morale; i *secondi*, derivati dal principio della *perfezione*, sono fondati o sul concetto razionale della perfezione, considerata come effetto possibile, oppure sul concetto di una perfezione esistente per sè (la volontà di Dio) considerata come causa determinante della nostra volontà.

Dei principî *empirici* sono sempre impropri a servire di fondamento a delle leggi morali. Perchè l'universalità, colla quale queste debbono valere per tutti gli esseri ragionevoli, senza nessuna distinzione, epperò la necessità pratica incondizionata che è loro imposta, scompaiono se il principio delle stesse è derivato dalla *costituzione particolare della natura umana*, o dalle circostanze contingenti nelle quali ella è posta. Per altro il principio della *propria felicità* è il più riprovevole, non unicamente perchè esso è falso e perchè l'esperienza contraddice la supposizione che il benessere si regoli sempre sul ben fare; non unicamente, inoltre, perchè esso non contribuisce in nulla al fondamento della morale, visto che è affatto tutt'altra cosa rendere un uomo felice e renderlo buono, renderlo prudente e perspicace per il suo interesse e renderlo virtuoso, ma bensì perchè esso suppone sotto alla moralità taluni impulsi che piuttosto l'insidiano, la minano e ne distruggono ogni sublimità, poichè, abbracciando questi impulsi in una stessa classe i motivi che spingono alla virtù e quelli che spingono al vizio, insegnano soltanto a calcolare meglio, ma cancellano completamente la differenza specifica che vi è tra gli uni e gli altri. All'opposto il sentimento morale, questo preteso senso particolare (*) (per quanto superficiale sia il ricorrere ad esso, visto che soltanto quelli

(*) Io accosto il principio del sentimento morale a quello della felicità, perchè ogni interesse empirico, in forza dell'aggradimento che una cosa procura, sia che ciò avvenga immediatamente e senza alcuna considerazione di vantaggio, sia che av-

che sono incapaci di *pensare* credono di potersi aiutare col *sentimento*, anche in ciò che si riferisce unicamente a delle leggi universali, e per quanto i sentimenti, che per natura propria si distinguono gli uni dagli altri per una infinità di gradi, non possano procurare una misura imparziale del bene e del male, è certo che chi giudica secondo il suo sentimento non può giudicare valevolmente per gli altri), si riavvicina di più alla moralità e alla dignità che le è propria, perchè esso rende alla virtù l'onore di attribuirle *immediatamente* la soddisfazione che essa procura e il rispetto che noi dobbiamo per essa, e perchè non le dice, per così dire, in faccia, che non la sua bellezza, ma soltanto l'interesse è la cosa che ci attacca a lei.

Tra i principî *razionali* della morale, il concetto ontologico della *perfezione* (per quanto vuoto, per quanto indeterminato, e in conseguenza per quanto inservibile esso sia allo scopo di scoprire nel campo sterminato della realtà possibile il massimo di ciò che ci conviene, e per quanto anche, nel distinguere specificamente da ogni altra la realtà di cui qui si tratta, esso sia immancabilmente trascinato ad aggirarsi in un circolo vizioso non potendo evitare di supporre tacitamente la moralità che deve spiegare), vale nondimeno meglio ancora del concetto teologico che deriva la morale di una volontà divina assolutamente perfetta; e ciò non soltanto perchè noi non abbiamo malgrado tutto l'intuizione della perfezione di Dio e non possiamo derivarla che dai nostri concetti, di cui il principale è quello della moralità, ma anche perchè, se noi non procediamo in questo modo (per non esporci al gros-

---

venga con riguardo a quest'ultimo, promette una contribuzione al benessere. Nello stesso modo bisogna con Hutcheson annoverare il principio della partecipazione simpatica alla felicità degli altri con lo stesso principio del senso morale ammesso da lui.

solano circolo che si produrrebbe infatti nella spiegazione), il solo concetto che ci rimanga della divina volontà derivato dagli attributi dell'avidità di gloria e di dominazione, legato come è alle rappresentazioni formidabili della potenza e della vendetta, porrebbe necessariamente i fondamenti di un sistema di morale, che sarebbe appunto il contrario della moralità.

Ma se io dovessi scegliere tra il concetto del senso morale e quello della perfezione in generale (considerato che ambedue almeno non arrecano nessun danno alla moralità, quantunque siano assolutamente impotenti a sostenerla come principî fondamentali), io mi determinerei in favore dell'ultimo concetto, perchè esso almeno toglie alla sensibilità, per rimetterla al tribunale della ragione, la decisione della questione, e per quanto anche qui non decida nulla, pure conserva, senza falsarla con una determinazione più precisa, l'idea indeterminata (di una volontà buona in sè stessa).

Del resto io credo di potermi dispensare da una estesa confutazione di tutti questi sistemi. Questa confutazione è così facile, essa è anche probabilmente così facilmente scorta da quelli stessi, la cui professione esige che si dichiarino per una di queste teorie (perchè gli uditori non sopportano volentieri la sospensione dei giudizi), che sarebbe soltanto un lavoro superfluo l'insistervi. Ciò però che ci interessa di più è di sapere che questi principî non stabiliscono mai altro primo fondamento alla morale che l'eteronomia della volontà, ed è appunto per questo che essi debbono necessariamente fallire al loro scopo.

Tutte le volte che si deve prendere per fondamento un oggetto della volontà allo scopo di prescrivere alla volontà la regola che deve determinarla, questa regola non è altro che eteronomia; l'imperativo è condizionato, cioè: *se* o *perchè* si vuole questo oggetto, si deve agire

in questo o quel modo, in conseguenza non può mai comandare moralmente cioè categoricamente. L'oggetto può determinare la volontà o per mezzo dell'inclinazione, come nel principio della nostra propria felicità personale, o per mezzo della ragione applicata agli oggetti della nostra volontà possibile in generale, come nel principio della perfezione: in ogni caso però la volontà non si determina mai *immediatamente* essa stessa per mezzo della rappresentazione dell'azione, ma soltanto per mezzo dell'impulso che l'effetto previsto dell'azione esercita sulla volontà: *io debbo fare questa cosa, perchè io voglio quest' altra*; e qui è ancora necessario di porre a fondamento nel mio soggetto un'altra legge, secondo la quale io voglio necessariamente quest' altra cosa, la qual legge, a sua volta ha bisogno di un imperativo, che definisca la massima. Perchè, siccome l'incitamento che la rappresentazione di un oggetto realizzabile per mezzo delle nostre forze deve esercitare sulla volontà del soggetto, secondo le sue facoltà naturali, fa parte della natura del soggetto, o sia natura sensibile (dell'inclinazione e del gusto) o sia dell' intelletto e ragione, la quale, secondo la costituzione speciale propria, si applica a un oggetto con soddisfazione, ne viene che sarebbe allora proprio la natura che darebbe la legge, legge che, come tale, non soltanto deve essere conosciuta e dimostrata unicamente dall'esperienza, ed è quindi contingente in sè e inadatta perciò a stabilire una regola pratica apodittica, come deve essere la regola morale, ma che non è *giammai che una eteronomia della volontà*, poichè in questo caso la volontà non si dà mai a sè stessa la legge, ma è un impulso estraneo che gliela fornisce, grazie ad una costituzione speciale del soggetto, che lo dispone a riceverla.

La volontà assolutamente buona, il cui principio deve essere un imperativo categorico, sarà dunque indetermi-

nata per rispetto a tutti gli oggetti, e non conterrà che puramente le *forma del volere* in generale, e ciò come autonomia; cioè: la capacità della massima di ogni volontà buona di erigersi a legge universale è appunto l'unica legge che impone a sè stessa la volontà di ogni essere ragionevole, senza insinuare come principio un impulso o interesse qualunque.

Come sia possibile una tale proposizione pratica sintetica a priori, e perchè essa sia necessaria, è un problema, la cui soluzione non può più trovarsi entro i confini della metafisica dei costumi; noi non ne abbiamo neanche affermata qui la verità, e ancor meno abbiamo preteso di possederne una prova. Noi abbiamo soltanto mostrato per lo sviluppo del concetto universalmente accettato della moralità, che una autonomia della volontà vi è inevitabilmente unita, o piuttosto che ne è il fondamento. Chi dunque considera la moralità come qualche cosa di reale, e non come un'idea chimerica senza verità, deve anche ammettere nello stesso tempo il principio che noi le abbiamo attribuito. Questa parte era dunque, precisamente come la prima, puramente analitica. Per dimostrare ora che la morale è una pura chimera, il che è una conseguenza inevitabile quando si ammette che l'imperativo categorico, e con esso l'autonomia della volontà, è vero, e come principio *a priori*, assolutamente necessario, si richiede la *possibilità di un uso sintetico della ragione pura pratica:* il che noi però non possiamo arrischiare senza istituir prima una critica di questa stessa facoltà della ragione, della quale quindi, nell'ultima parte, metteremo innanzi i tratti principali, quelli che bastano al nostro scopo.

PARTE TERZA

Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.

Il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione dell'autonomia della volontà.

La volontà è un modo di causalità degli esseri viventi, in quanto essi sono ragionevoli, e la *libertà* sarebbe quella proprietà di questa causalità, per cui essa può agire indipendentemente da cause estranee determinanti; come la *necessità naturale* è la proprietà che ha la causalità di tutti gli esseri sprovvisti di ragione di essere determinati ad agire dall'influenza di cause estranee.

La definizione suaccennata della libertà è ***negativa,*** quindi non serve ad afferrarne l'essenza, ma da essa deriva un concetto ***positivo*** della libertà, che è invece tanto più ricco e fecondo. Siccome il concetto di una causalità implica in sè quello di *leggi,* secondo le quali, per mezzo di qualche cosa che noi chiamiamo causa, deve essere determinata qualche cosa che ne è la conseguenza, così la libertà, quantunque non sia una proprietà della volontà conformantesi a leggi della natura, non è per altro all'infuori di ogni legge, ma all'opposto deve

essere una causalità che agisce secondo leggi immutabili, leggi però di una specie particolare, perchè altrimenti una volontà libera sarebbe un non senso. La necessità naturale è una eteronomia delle cause efficienti, perchè ogni effetto non è possibile che seguendo questa legge, che, cioè, qualche altra cosa determini la causa efficiente alla causalità; in che dunque può consistere la libertà della volontà se non in un'autonomia, vale a dire nella proprietà che ha il volere di essere a sè stesso la propria legge? Ora questa proposizione: « la volontà, è in tutte le sue azioni legge a sè stessa » non significa altro fuorchè il principio di agire secondo una massima tale che possa anche avere ad oggetto sè stessa come legge universale. Ma questa è precisamente la formola dell'imperativo categorico ed il principio della moralità; dunque una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono una sola e stessa cosa.

Supposta ora la libertà della volontà, basta analizzarne il concetto per dedurne la morale ed il suo principio. Per altro questo principio è pur sempre una proposizione sintetica: « una volontà assolutamente buona è quella, la cui massima può sempre in sè contenere sè stessa come legge universale »; ed è sintetica perchè con l'analisi del concetto di una volontà assolutamente buona non si può scoprire questa proprietà della massima. Tali proposizioni sintetiche non sono possibili che alla condizione che le due nozioni siano legate l'una all'altra grazie alla loro unione con una terza, in cui esse devono da una parte e dall'altra incontrarsi. Il concetto *positivo* della libertà fornisce questo terzo termine, che non può essere, come per le cause fisiche, la natura del mondo sensibile (il cui concetto comprende il concetto di qualche cosa, considerato come causa, e il concetto di qualche altra cosa, a cui la causa si riferisce, e che è considerato come effetto). Ma che cosa sia questo terzo

termine a cui ci rimanda la libertà e di cui dobbiamo un'idea *a priori*, non si può ancora indicare qui, e così anche per far comprendere come il concetto della libertà si deduce dalla ragion pura pratica e come è possibile un imperativo categorico, è necessario ancora qualche preparazione.

La libertà deve essere supposta come proprietà della volontà di tutti gli esseri ragionevoli.

Non basta affatto attribuire, per qualsiasi ragione, la libertà alla nostra volontà, se noi non abbiamo poi un motivo plausibile per attribuirla ugualmente a tutti gli esseri ragionevoli. Siccome la moralità non ci serve di legge che in quanto noi siamo *esseri ragionevoli*, essa deve ugualmente servire per tutti gli esseri ragionevoli, e siccome poi essa deriva esclusivamente dalla proprietà della libertà, deve anche essere dimostrata la libertà quale proprietà della volontà di tutti gli esseri ragionevoli, e non basta inoltre provarla con certe pretese esperienze della natura umana (ciò che d'altronde è assolutamente impossibile; e non è possibile che una prova esclusivamente *a priori*), ma bisogna dimostrarla come appartenente in generale all'attività di esseri ragionevoli e dotati di volontà. Ora io dico: ogni essere che non può agire altrimenti che *sotto l'idea della libertà*, è per ciò stesso, dal punto di vista pratico, realmente libero, vale a dire tutte le leggi che sono inseparabilmente legate alla libertà valgono per lui precisamente come se la sua volontà fosse anche riconosciuta libera in sè stessa e dimostrata tale nella filosofia teoretica *). Io so-

*) Questo metodo di non ammettere la libertà che sotto la forma dell'*idea* posta dagli esseri ragionevoli a fondamento delle loro azioni, basta al mio scopo, ed io lo seguo per risparmiarmi di

stengo quindi che noi ad ogni essere ragionevole che ha una volontà, dobbiamo attribuire necessariamente anche l'idea della libertà, grazie alla quale soltanto egli può agire. Perchè in un tale essere noi immaginiamo una ragione che è pratica, vale a dire che è dotata di causalità in rapporto ai suoi oggetti. Ora è impossibile concepire una ragione che, in possesso di tutta la sua coscienza, ricevesse riguardo ai suoi giudizi una direzione dall'esterno, perchè allora il soggetto attribuirebbe non alla ragione, ma ad un incitamento la determinazione della sua facoltà di giudicare. Bisogna che la ragione consideri sè stessa come l'autrice dei suoi principî, indipendentemente da qualsiasi influenza estranea, in conseguenza essa deve, come ragione pratica o come volontà di un essere ragionevole, considerarsi da sè stessa come libera, vale a dire: la volontà di un essere ragionevole non può essere una volontà sua propria che sotto l'idea della libertà, e inoltre una tale volontà deve essere, dal punto di vista pratico, attribuita a tutti gli esseri ragionevoli.

Dell'interesse proprio delle idee della moralità.

Noi abbiamo in fin dei conti ricondotto il concetto determinato della moralità all'idea della libertà; non ci è stato però possibile dimostrare questa come qualche cosa di reale nè in noi stessi nè nella natura umana; noi abbiamo soltanto visto come dobbiamo supporla, se vogliamo concepire un essere come ragionevole e come

---

dover dimostrare inoltre la libertà dal punto di vista teoretico. Perchè, quand'anche la dimostrazione teoretica della libertà restasse incompiuta, devono valere per un essere che non può agire che sotto l'idea della sua propria libertà le medesime leggi che varrebbero per un essere che fosse veramente libero. Noi possiamo dunque liberarci dal peso che grava sulla teoria.

dotato della coscienza della sua causalità riguardo alle azioni, vale a dire come dotato di volontà; e così noi troviamo che, precisamente per lo stesso motivo, dobbiamo attribuire ad ogni essere dotato di ragione e di volontà questa proprietà di determinarsi ad agire sotto l'idea della sua libertà.

Inoltre noi abbiamo visto che dalla supposizione di questa idea deriva però anche la coscienza di una legge, secondo la quale i principî soggettivi dell'azione, cioè le massime, debbono sempre essere tali che possano valere anche oggettivamente, vale a dire universalmente, come principî; così da poter servire ad una legislazione che, per quanto emanata da noi, sia una legislazione universale. Ma perchè mai io debbo sottomettermi a questo principio, e ciò nella mia qualità di essere ragionevole in generale, talchè devono sottometterglisi anche tutti gli altri esseri dotati di ragione? Io voglio ammettere di non essere *spinto* da nessun interesse, perchè allora non ci sarebbe nessun imperativo categorico, ma bisogna bene, per altro, che io *accetti* necessariamente un interesse e che io veda come ciò è possibile; perchè, se questo *dovere* è propriamente un *volere* in ogni essere ragionevole nel quale la ragione sia pratica senza nessun impedimento, per gli esseri invece che, come noi, sono influenzati dalla sensibilità, da impulsi cioè di un'altra specie, e nei quali non succede sempre ciò che la ragione da sè sola compirebbe per sè, questa necessità dell'azione si esprime soltanto con la parola dovere, e la necessità soggettiva si distingue dalla necessità oggettiva.

Sembra dunque che noi ci siamo accontentati di supporre propriamente la legge morale, cioè il principio stesso dell'autonomia della volontà, nell'idea della libertà, senza poter dimostrare la realtà e la necessità oggettiva di questo principio in sè stesso; anche così però noi avremmo veramente guadagnato sempre qualche cosa di

assai considerevole, determinando almeno il vero principio più esattamente di quanto sia stato fatto fin qui; riguardo però alla sua validità ed alla necessità pratica di essere sottomessi a lui, noi non saremmo di molto più avanzati. Perchè, se ci si domandasse come mai la validità universale della nostra massima, costituita quale legge, deve essere la condizione restrittiva delle nostre azioni, e su che cosa fondiamo il valore che si attribuisce da noi a questo modo d'agire, valore che deve essere così grande da non poter essere superato da nessun altro interesse, come mai inoltre succeda che per ciò solo l'uomo abbia il sentimento del suo valore personale, in confronto del quale l'importanza di uno stato gradevole o sgradevole non deve essere considerato per nulla: a queste questioni noi non potremmo dare una risposta soddisfacente.

Noi troviamo bene, è vero, che possiamo prendere interesse per una qualità personale, da cui non dipende affatto l'interesse del nostro stato, ma che ci renda capaci di partecipare di questo nel caso in cui esso dovesse esser dispensato dalla ragione, vale a dire, che il semplice fatto di essere degni della felicità, anche senza esser mossi, dal desiderio di parteciparvi, può interessare in sè stesso; ma questo giudizio è in realtà soltanto l'effetto dell'importanza che noi abbiamo di già presupposta nelle leggi morali (in quanto per mezzo dell'idea della libertà noi ci separiamo da ogni interesse empirico). Ma che noi dobbiamo separarci da tale interesse empirico, vale a dire considerarci come liberi nell'azione e tuttavia riguardarci come sottomessi a certe leggi, allo scopo di trovare nella nostra sola persona un valore che possa compensarci della perdita di tutto ciò che dà un prezzo alla nostra condizione, e come ciò sia possibile, *da che cosa insomma deriva che la legge morale obbliga*, è ciò che noi non possiamo ancora scorgere.

Sorge qui, lo si deve confessare liberamente, una

specie di circolo vizioso dal quale, a quanto pare, non si può uscire. Noi ci supponiamo liberi, nell' ordine delle cause efficienti, per poter immaginarci nell' ordine dei fini sottomessi a delle leggi morali, e noi ci consideriamo poscia come sottomessi a queste leggi, perchè ci siamo attribuita la libertà della volontà : infatti libertà e legislazione propria della volontà esprimono ambedue autonomia, sono, quindi, concetti reciproci, ed è per questo appunto che non se ne può adoperare uno per spiegare l'altro e renderne ragione; al massimo, tutto ciò che si può fare è, dal punto di vista logico, di ricondurre le rappresentazioni, in apparenza diverse di un solo e stesso oggetto a un concetto unico (come si riducono diverse frazioni dello stesso valore alla loro più semplice espressione).

Ci rimane però ancora una via d'uscita, ed è di cercare se noi, quando ci immaginiamo, grazie alla libertà, come cause efficienti *a priori*, non ci collochiamo da un altro punto di vista diverso da quando ci rappresentiamo noi stessi, secondo le nostre azioni, come degli effetti che abbiamo visibili dinanzi ai nostri occhi.

C'è un'osservazione, che non ha precisamente bisogno per essere presentata di sottili indagini, ma di cui all'opposto si può supporre che l'intelligenza più comune sia capace di farla, quantunque a suo modo, cioè, per uno oscuro discernimento della facoltà di giudicare che essa chiama sentimento, ed è che tutte le rappresentazioni che ci vengono senza il nostro volere (come le rappresentazioni dei sensi) non ci fanno conoscere gli oggetti in altro modo che secondo l'influenza che essi esercitano su di noi, per cui ciò che essi possono essere in sè stessi ci rimane sconosciuto; in conseguenza accade che per quel che riguarda questa specie di rappresentazioni, noi, malgrado la più severa attenzione e tutta la chiarezza che può apportarvi l'intelletto, non possiamo arrivare che

alla conoscenza dei *fenomeni*, mai delle *cose in sè*. Una volta fatta questa distinzione (e basta per ciò la differenza già notata tra le rappresentazioni che ci vengono dal di fuori, nelle quali noi siamo passivi, da quelle che noi produciamo esclusivamente da noi stessi, nelle quali manifestiamo la nostra attività), risulta naturalmente che noi dobbiamo supporre e riconoscere dietro ai fenomeni qualche cosa d'altro ancora che non è fenomeno, ma bensì precisamente le cose in sè; quantunque noi concediamo volentieri che, siccome non possiamo mai conoscerle altrimenti che per il modo come esse ci toccano, non possiamo mai avvicinarci di più a loro, vale a dire non possiamo mai sapere ciò che esse sono in sè stesse. Da questo risulta necessariamente una distinzione, un po' grossolana in vero, tra il *mondo sensibile e il mondo intelligibile*, di cui il primo può anche essere molto vario secondo la differenza di sensibilità nei diversi spettatori, mentre il secondo che serve di fondamento al primo, rimane sempre il medesimo. L'uomo stesso, secondo la conoscenza che egli ha di sè per il suo senso intimo, non può pretendere di conoscersi quale egli è in sè stesso. Perchè siccome egli non si produce in qualche modo da sè stesso e non riceve i suoi concetti *a priori*, ma empiricamente, è naturale che non possa ugualmente acquistare conoscenza di sè per il senso intimo, cioè soltanto per l'apparenza fenomenale della sua natura e per il modo con cui la sua coscienza è influenzata; nello stesso tempo però egli deve ammettere necessariamente al disopra di questa modalità del suo proprio soggetto composta unicamente di fenomeni, qualche cosa d'altro ancora che gli serve di fondamento, vale a dire il suo proprio *io*, comunque questo possa essere costituito in sè stesso; così dunque, per ciò che ha rapporto colla semplice percezione e colla capacità di ricevere le sensazioni, egli deve riguardarsi come facente

parte del *mondo sensibile*, mentre per ciò che in lui può essere attività pura (vale a dire per ciò che arriva alla coscienza, non per un'influenza esercitata sui sensi, ma immediatamente) deve considerarsi come facente parte del *mondo intelligibile*, di cui però egli non conosce niente altro.

La stessa conclusione l'uomo che riflette deve pronunziare riguardo a tutte le cose che possono offrirsi a lui; anzi presumibilmente la si troverebbe anche nell'intelligenza più comune, che, come è noto, è molto inclinata ad aspettarsi sempre dietro gli oggetti dei sensi qualche cosa di invisibile che agisce per sè stesso, ma che d'altra parte, corrompe questa tendenza per il fatto che l'intelletto si rappresenta questo invisibile sotto una forma ancora sensibile, vale a dire ne vuol fare un oggetto dell'intuizione, e perciò non ne trae alcun vantaggio.

Ma l'uomo trova realmente in sè una facoltà, per mezzo della quale egli si distingue da tutte le altre cose, anzi persino da sè steso, in quanto può essere influenzato da oggetti, e questa facoltà è la *ragione*. Come spontaneità pura la ragione è ancora superiore all'*intelletto* per ciò che, quantunque l'intelletto sia anche spontaneità e non contenga, come il senso, unicamente rappresentazioni sorgenti soltanto sotto la influenza delle cose (in conseguenza quando si è passivi), pure esso non può ricavare dalla sua attività nessun altro concetto fuorchè quelli che servono unicamente *a sottomettere le rappresentazioni sensibili a delle regole* per riunirle poi in una coscienza, senza il qual uso egli non proverebbe assolutamente nulla; all'opposto la ragione manifesta in ciò che si chiamano le idee una spontaneità così pura che essa per questo si innalza ben al disopra di tutto ciò che la sensibilità può fornirle, e manifesta la sua principale funzione distinguendo l'uno dall'altro il mondo sensibile

dal mondo intelligibile, e assegnando così all'intelletto stesso i suoi limiti.

Per questo un essere ragionevole deve, *in quanto intelligenza* (non, dunque, per le sue qualità inferiori), considerarsi come appartenente, non al mondo sensibile, ma al mondo intelligibile; in conseguenza egli ha due punti di vista da cui può considerare sè stesso e conoscere le leggi delle sue facoltà, cioè di tutte le sue azioni; da una parte, in quanto appartenente al mondo sensibile, egli è sottomesso a leggi della natura (eteronomia), d'altra parte, come appartenente al mondo intelligibile, è sottomesso a leggi che sono indipendenti dalla natura, quindi non empiriche, ma fondate unicamente nella ragione.

Come essere ragionevole, in conseguenza come appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può concepire la causalità della sua propria volontà altrimenti che sotto l'idea della libertà, perchè l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (indipendenza che la ragione deve sempre attribuirsi) è libertà. Coll'idea della libertà è inseparabilmente unito il concetto di *autonomia*, con questo poi il principio universale della morale, che idealmente serve di fondamento a tutte le azioni degli esseri *ragionevoli*, come la legge della natura a tutti i fenomeni.

Così è tolto il sospetto che noi avevamo sollevato, secondo il quale ci sarebbe un circolo vizioso, contenuto segretamente nella nostra conclusione, dalla libertà alla autonomia o da questa alla legge morale: che, cioè, noi ponessimo a fondamento l'idea della libertà soltanto in forza della legge morale, e che poi traessimo questa dalla libertà, che, in conseguenza, noi non potessimo dare assolutamente nessuna dimostrazione di questa legge e che questa fosse soltanto come la imposizione di un principio che le anime ben pensanti ci accorderebbero volentieri, ma che noi non saremmo mai in grado di stabilire

come una proposizione che si può dimostrare. Ora però noi vediamo che, quando noi ci consideriamo come liberi, ci trasportiamo nel mondo intelligibile come membri di questo mondo e riconosciamo l'autonomia della volontà unitamente alla sua conseguenza, la moralità; se noi ci immaginiamo però come sottomessi al dovere, ci consideriamo come appartenenti al mondo sensibile e nello stesso tempo al mondo intelligibile.

Come mai è possibile un imperativo categorico?

L'essere ragionevole appartiene, come intelligenza, al mondo intelligibile, ed è soltanto come una causa efficiente appartenente a questo mondo che egli chiama la sua causalità una *volontà*. D'altra parte egli ha inoltre coscienza di sè stesso come d'un membro del mondo sensibile, nel quale le sue azioni sono considerate come semplici manifestazioni fenomenali di quella causalità; ma la possibilità di tali azioni non può essere afferrata per mezzo di questa causalità che noi non conosciamo, bensì soltanto esse debbono essere comprese, in quanto fanno parte del mondo sensibile, come determinate da altri fenomeni, cioè da desiderî e da inclinazioni. Se io fossi dunque unicamente membro del mondo intelligibile le mie azioni sarebbero perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà pura; se io fossi soltanto una parte del mondo sensibile, esse dovrebbero essere supposte come interamente conformi alla legge naturale dei desiderî e delle inclinazioni, in conseguenza all' eteronomia della natura (nel primo caso le mie azioni riposerebbero sul principio supremo della morale, nel secondo su quello della felicità). Ma poichè il *mondo intelligibile contiene il fondamento del mondo sensibile e in conseguenza anche delle sue leggi,* e poichè riguardo alla mia volontà (che appartiene interamente al mondo intelligibile) esso è un principio

immediato di legislazione che deve esser considerato come tale, così io dovrò, dunque, come intelligenza, per quanto io sia per altra parte un essere appartenente al mondo sensibile, riconoscermi sottomesso alla legge del primo, cioè alla ragione, che contiene questa legge nell'idea della libertà, e quindi sottomesso all'autonomia della volontà; io dovrei dunque, in conseguenza, riguardare le leggi del mondo intelligibile come imperativi per me, e le azioni conformi a questo principio, come doveri.

E così sono possibili degli imperativi categorici per questa ragione: che l'idea della libertà mi fa membro di un mondo intelligibile; onde risulta che, se io non fossi che tale, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi all'autonomia della volontà; siccome io però nello stesso tempo mi considero come membro del mondo sensibile, bisogna dire che esse *debbono* essere conformi: questo dovere *categorico* rappresenta una proposizione sintetica *a priori*, perchè ad una volontà influenzata da desiderî sensibili si aggiunge ancora l'idea di questa stessa volontà, ma come appartenente al mondo intelligibile, vale a dire pura e pratica per sè stessa, contenente la condizione suprema della prima secondo la ragione, press'a poco come alle intuizioni del mondo sensibile si aggiungono i concetti dell'intelletto, che per sè stessi non significano null'altro che la forma di una legge in generale, e che per ciò rendono possibili proposizioni sintetiche *a priori*, sulle quali riposa ogni conoscenza di una natura.

L'uso pratico, che comunemente gli uomini fanno della ragione, conferma l'esattezza di questa deduzione. Non esiste nessuno, nemmeno il peggiore scellerato, purchè egli sia abituato ad adoperare la ragione, che, allorquando gli sono esposti esempi di lealtà negli intenti, di perseveranza nella osservazione di buone massime, di

simpatia e di universale benevolenza (e tutto ciò inoltre unito a grandi sacrifizi di vantaggi e di benessere), non desideri di poter essere animato lui pure da tali sentimenti. Egli non può senza dubbio e unicamente a cagione delle sue inclinazioni e dei suoi impulsi realizzare questo ideale in sè stesso, ma non desidera meno nello stesso tempo di essere liberato da queste inclinazioni che sono a lui stesso gravose. Egli dimostra con ciò, dunque, che, con una volontà libera dagli impulsi della sensibilità, egli si trasporta col pensiero in un ordine di cose affatto diverse da quello che costituiscono i suoi desideri nel campo della sensibilità, perchè egli da quel desiderio non può attendere nessuna soddisfazione di bramosie, epperò nessun stato capace di soddisfare qualcuna delle sue inclinazioni reali o immaginarie (perchè per ciò l'idea stessa, che lo avvince a quel desiderio, perderebbe la sua preminenza); egli non può attenderne che un più grande valore intrinseco della sua persona. Ed egli crede di essere questa persona migliore quando si trasporta nel punto di vista di un membro del mondo intelligibile, al quale lo porta, suo malgrado, l'idea della libertà, cioè l'indipendenza dalle cause *determinanti* del mondo sensibile, e nel quale egli ha coscienza di una buona volontà che, secondo la sua propria confessione, costituisce la legge per la volontà cattiva, che egli ha in quanto membro del mondo sensibile, legge di cui riconosce l'autorità, mentre la trasgredisce. Il dovere morale è dunque propriamente il volere necessario per ogni membro di un mondo intelligibile, e deve essere da questi immaginato come dovere soltanto in quanto egli si considera nello stesso tempo come un membro del mondo sensibile.

Dell'estremo limite di ogni filosofia pratica.

Tutti gli uomini si concepiscono come liberi nella loro volontà. Da qui provengono tutti i giudizi riguardanti le azioni quali avrebbero *dovuto essere*, quantunque esse non *siano state* tali. Nondimeno questa libertà non è un concetto dell'esperienza e non può nemmeno esserlo, perchè questo concetto sussiste sempre, anche se l'esperienza mostri l'opposto di quelle esigenze che, nella supposizione della libertà, sono rappresentate come necessarie. D'altra parte è ugualmente necessario che tutto ciò che succede sia determinato immancabilmente secondo leggi di natura, e questa necessità naturale non è affatto un concetto dell'esperienza, appunto perchè è un concetto che implica in sè quello della necessità, in conseguenza quello di una conoscenza *a priori*. Ma questo concetto di una causalità naturale è confermato dall'esperienza, e deve anzi essere inevitabilmente supposto se la esperienza, cioè una conoscenza coerente degli oggetti del senso secondo leggi universali, deve esser possibile. Ecco perchè la libertà è soltanto *un'idea* della ragione, la cui realtà oggettiva è in sè incerta, mentre la natura è un *concetto dell'intelletto*, che prova e deve necessariamente provare la sua realtà per mezzo di esempi offerti dall'esperienza.

Sorge ora di qui una dialettica della ragione, poichè riguardo alla volontà sembra che la libertà, che le si attribuisce, sia in opposizione colla necessità naturale, e che la ragione collocata in questo bivio trovi, *dal punto di vista speculativo*, la via dalla necessità naturale meglio costrutta e più utilizzabile di quella della libertà; pure, dal *punto di vista pratico*, il sentiero della libertà è l'unico sul quale sia possibile esercitare la propria ragione nella nostra condotta; è quindi affatto impossibile tanto alla filosofia più sottile quanto alla più volgare ragione,

di mettere in dubbio la libertà con sofismi. La ragione deve dunque ammettere che non si può trovare nessuna vera contraddizione tra libertà e necessità naturale delle stesse azioni umane, perchè essa non può rinunciare nè al concetto della natura, nè a quello della libertà.

Per altro questa apparente contraddizione deve in modo convincente essere distrutta, quand' anche non si potesse giammai comprendere come mai la libertà sia possibile. Perchè, se la concezione della libertà contraddicesse sè stessa o la natura, che è altrettanto necessaria, dovrebbe essere sacrificata a profitto della necessità naturale.

Sarebbe impossibile sfuggire a questa contraddizione, se il soggetto che si suppone libero concepisse sè stesso, quando egli si chiama libero, nello *stesso senso o appunto nella stessa relazione* di quanto egli si suppone, riguardo alle stesse azioni, sottomesso alla legge di natura. È quindi un compito, a cui la filosofia speculativa non può sottrarsi, quello di mostrare almeno che ciò che rende questa contraddizione illusoria è, che noi concepiamo l' uomo, quando noi lo qualifichiamo libero, in un altro senso e sotto un altro rapporto di quando noi lo consideriamo come sottomesso, in quanto parte della natura, alle leggi di questa stessa natura, e che non soltanto i due rapporti *possono* stare benissimo insieme, ma debbono essere pensati nello stesso soggetto come *necessariamente uniti,* perchè altrimenti non si potrebbe capire come mai la ragione ci carichi di un'idea, la quale, quand' anche si lasci unire con un' altra sufficientemente giustificata, pure ci inviluppa in un imbarazzo che inceppa assai la ragione nel suo uso teorico. Questo dovere spetta unicamente alla filosofia speculativa, affinchè essa possa sgombrare la via alla filosofia pratica. Non è dunque lasciato al beneplacito del filosofo di togliere o di lasciare intatta questa apparente contraddizione, perchè in

quest' ultimo caso la teoria è a questo riguardo un *bonum vacans,* di cui il fatalista può di pieno diritto pigliar possesso, e da cui egli può scacciare ogni morale, come da una pretesa proprietà che essa possiede senza titolo.

Però non si può qui ancora dire, che incominci il campo della filosofia pratica. Perchè la risoluzione del dibattito non appartiene affatto a lei, ma essa esige soltanto dalla ragione speculativa di mettere fine a questo dibattito, in cui essa è inceppata da questioni teoretiche, affinchè la ragione pratica abbia riposo e sicurezza riguardo a inframmettenze esterne, che potrebbero contestarle il terreno su cui essa vuole stabilirsi.

La legittima pretesa che ha la ragione umana, persino la più comune, alla libertà della volontà si fonda sulla coscienza e sulla supposizione ammessa dell'indipendenza della ragione da cause di determinazione puramente soggettive, il cui insieme costituisce ciò che appartiene soltanto alla sensazione, per conseguenza ciò che ha ricevuto il nome generale di sensibilità. L'uomo che si considera in tal modo come intelligenza, si colloca per ciò stesso in un altro ordine di cose, e quando egli si concepisce come intelligenza dotata di una volontà, quindi di causalità, si mette in rapporto con principî determinanti di tutt'altra specie, che non quando egli si considera come un fenomeno del mondo sensibile (ciò che egli è anche realmente) e sottomette la sua causalità, secondo determinazioni esterne, a leggi della natura. Ora egli si accorge subito che tutte e due le cose possono, anzi debbono, aver luogo nello stesso tempo. Perchè, che *una cosa nell'ordine dei fenomeni* (appartenente al mondo sensibile) sia sottomessa a certe leggi dalle quali è indipendente *come cosa o come essere in sè stessa,* non contiene in sè la menoma contraddizione; che l'uomo stesso debba concepirsi e presentarsi sotto questo duplice aspetto è una

esigenza che si fonda, per ciò che riguarda il primo punto, sulla coscienza di sè stesso come oggetto influenzato del senso, e, per ciò che riguarda il secondo punto, sulla coscienza di sè stesso come intelligenza, cioè come essere indipendente nell'uso della ragione da impressioni sensibili (in conseguenza come appartenente al mondo intelligibile).

Da ciò deriva che l'uomo si attribuisce una volontà che non si lascia mettere a suo conto nulla di ciò che appartiene puramente ai suoi desideri e alle sue inclinazioni, e che all'opposto concepisce come possibili per lei, anzi meglio come necessarie, azioni che non possono essere compite che con una rinunzia a tutti i desideri e a tutti gli incitamenti del senso. La causalità di tali azioni risiede in lui come intelligenza e nelle leggi degli effetti e delle azioni che sono conformi ai principî di un mondo intelligibile, del qual mondo però egli null'altro sa tranne che in esso esclusivamente la ragione, e voglio dire, per vero, la ragion pura indipendente dalla sensibilità, istituisce le legge; di più, siccome è soltanto in quanto intelligenza che egli è il vero sè stesso (come uomo invece è soltanto il fenomeno di sè stesso), queste leggi si indirizzano a lui immediatamente e categoricamente, così che tutto ciò a cui spingono inclinazioni e impulsi (in conseguenza l'intera natura del mondo sensibile), non può recar dànno alle leggi della sua volontà considerata come intelligenza, inoltre egli non si assume la responsabilità delle sue inclinazioni e delle sue tendenze e non le ascrive al suo vero sè stesso, cioè alla sua volontà, egli non si attribuisce che l'indulgenza che potrebbe avere verso di loro, se egli accordasse loro un'influenza sulle sue massime con danno delle leggi razionali della volontà.

Introducendosi così per mezzo del *pensiero* in un mondo intelligibile, la ragione pratica non oltrepassa af-

fatto i suoi confini; li oltrepasserebbe solo se essa volesse in questo mondo *scorgervisi*, quasi *sentirvisi*. Quella è soltanto una concezione negativa riguardo al mondo sensibile, il quale non dà leggi alla ragione nella determinazione della volontà, ed è positiva soltanto in quest' unico punto che quella libertà, come determinazione negativa, è legata nello stesso tempo con una facoltà (positiva), e precisamente con una causalità della ragione, che noi chiamiamo una volontà, cioè con la facoltà di agire in modo che il principio delle azioni sia conforme al carattere essenziale di una causa razionale, cioè alla condizione che la massima eretta in legge sia universalmente valevole. Ma se la ragione volesse ancora derivare dal mondo intelligibile un *oggetto della volontà*, vale a dire un impulso, oltrepasserebbe allora i suoi confini e si illuderebbe di conoscere una cosa di cui in realtà non sa nulla. Il concetto di un mondo intelligibile è dunque soltanto un *punto di vista*, che la ragione si vede costretta ad accettare all' infuori dei fenomeni per *concepire sé stessa come pratica*: ciò che non sarebbe possibile, se le influenze della sensibilità fossero determinanti per l' uomo, ma che pure è necessario, se non gli si vuole contestare la coscienza di sè stesso come intelligenza, in conseguenza come causa razionale, che agisce per mezzo della ragione, vale a dire libera nelle sue operazioni. Questa concezione implica l' idea di un altro ordine e di un' altra legislazione che non l'ordine e la legislazione del meccanismo naturale, che riguarda il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile (vale a dire il sistema totale degli esseri ragionevoli come cose in sè), ma senza la menoma pretesa di oltrepassare quì il pensiero di ciò che ne è semplicemente la condizione *formale*, vale a dire l' universalità della massima della volontà come legge, quindi l' autonomia di questa facoltà, che

può sola essere compatibile colla sua libertà; al contrario tutte le leggi che sono derminate dal loro rapporto con un oggetto dànno una eteronomia che può riscontrarsi soltanto nelle leggi della natura e può riguardare soltanto il mondo sensibile.

La ragione oltrepasserebbe tutti i suoi confini, quando presumesse di *spiegarsi* come una ragione pura può essere pratica, ciò che sarebbe assolutamente la stessa cosa che il volersi spiegare *come la libertà è possibile.*

Perchè noi possiamo soltanto spiegarci ciò che possiamo ricondurre a leggi, il cui oggetto può essere dato in qualche esperienza possibile. Ora la libertà è una pura idea, la cui realtà non può essere in nessun modo dimostrata secondo leggi di natura, e quindi in nessuna esperienza possibile, e che per ciò stesso che non si può mai mettere sotto di essa, secondo qualche analogia, un qualche esempio, non può giammai essere compresa e nemmeno soltanto osservata. Essa vale soltanto quale supposizione necessaria della ragione in un essere che crede di avere coscienza di una volontà, vale a dire di una facoltà ben diversa dalla semplice facoltà di desiderare (cioè una facoltà di determinarsi ad agire come intelligenza, epperò secondo leggi della ragione indipendentemente dagli istinti naturali). Dove però cessa una determinazione secondo leggi della natura, là cessa anche ogni *spiegazione,* e non rimane null'altro che tenersi sulla *difensiva,* vale a dire respingere le obbiezioni di quelli che pretendono di aver indagato più profondamente nell'essenza delle cose, e che grazie a questo dichiarano arditamente la libertà impossibile. Si può soltanto mostrare loro, che la contraddizione che essi pretendono di avere scoperta non consiste in null'altro che in questo, che, per rendere la legge della natura valida in ciò che riguarda le azioni umane, essi dovettero considerare necessariamente l'uomo come fenomeno, e, mentre

si esige ora da loro che essi debbano concepirlo, in quanto intelligenza, anche come una cosa in sè, essi continuano tuttavia a considerarlo sempre ancora come un fenomeno; certamente che il fatto di sottrarre la causalità dell' uomo (cioè la sua volontà) alle leggi naturali del mondo sensibile costituirebbe, in un solo e stesso soggetto, una contraddizione; questa però scomparirebbe se essi volessero riflettere, come sarebbe d'altronde giusto, e riconoscere che dietro i fenomeni debbono ben esservi (quantunque nascoste) le cose in sè, le leggi delle quali non si può pretendere che siano identiche a quelle a cui sono sottomesse le loro manifestazioni fenomenali.

L' impossibilità soggettiva di *spiegare* la libertà della volontà è identica all' impossibilità di scoprire e di far comprendere che l' uomo possa prendere un *interesse* *) a leggi morali; e nondimeno è un fatto, che l' uomo vi prende realmente un interesse, il cui principio in noi è ciò che noi chiamiamo il sentimento morale, che per-

---

*) Un interesse è ciò per cui la ragione diviene pratica, vale a dire diventa una causa determinante della volontà. Ecco perchè si dice soltanto di un essere ragionevole che prende interesse a qualche cosa mentre gli esseri irragionevoli sentono soltanto impulsi sensibili. La ragione prende un interesse immediato all'azione soltanto quando la validità universale della massima di questa azione è un principio sufficiente di determinazione per la volontà. Soltanto un interesse di questo genere è puro. Ma se la ragione non può determinare la volontà che per mezzo di un altro oggetto del desiderio o supponendo un sentimento particolare del soggetto, allora essa non prende all' azione che un interesse mediato, e siccome la ragione non può scoprire per sè sola, senza l'esperienza, nè oggetti della volontà, nè un sentimento speciale che serva a questa di fondamento, così quest' ultimo interesse non potrebbe essere che un interesse empirico, mai assolutamente un puro interesse razionale. L' interesse logico della ragione (che è di sviluppare le sue conoscenze) non è mai immediato, ma suppone dei fini, ai quali si riferisce l' uso di essa.

fettamente a torto da alcuni è stato fatto passare come il criterio del nostro giudizio morale, mentre deve essere piuttosto considerato come l'effetto *soggettivo* che la legge esercita sulla volontà, di cui la ragione sola fornisce i principî oggettivi.

Perchè un essere, che è insieme ragionevole ed influenzato dalla sensibilità, voglia ciò che la ragione sola prescrive come dovere, occorre certo una facoltà della ragione atta ad *ispirargli un sentimento di piacere* o di soddisfazione per l'*adempimento* del dovere, e quindi occorre una causalità della ragione, per la quale essa determini la sensibilità conformemente ai suoi principî. È però affatto impossibile comprendere, vale a dire spiegare *a priori* come mai un semplice pensiero, che in sè stesso non contiene nulla di sensibile, possa produrre un sentimento di piacere o di ripugnanza; qui infatti si tratta di una specie particolare di causalità, della quale noi non possiamo determinare assolutamente nulla *a priori,* ma per la quale noi non dobbiamo consultare che l'esperienza. Siccome questa però non può offrire nessuna relazione tra causa ed effetto fuorchè tra due oggetti dell'esperienza, e siccome qui la ragione pura deve essere, unicamente per mezzo di idee (che non forniscono nessun oggetto per l'esperienza), la causa di un effetto, che certamente si trova nell'esperienza, così è a noi uomini assolutamente impossibile spiegare come e perchè l'*universalità della massima come legge,* quindi la morale, ci interessi. È certo soltanto questo, che la morale non ha valore per noi *perchè essa presenta un interesse* (c'è qui una eteronomia e una dipendenza della ragione pratica dalla sensibilità, vale a dire da un sentimento posto come principio, nel qual caso essa non potrebbe mai stabilire una legislazione morale), ma che la morale presenta un interesse, perchè essa vale per noi in quanto siamo uomini, perchè deriva dalla nostra volontà concepita

come intelligenza, epperò dal nostro vero *io: ora ciò che appartiene al puro fenomeno, è necessariamente subordinato dalla ragione alla proprietà della cosa in sè stessa.*

La questione dunque — come mai sia possibile un imperativo categorico — può avere veramente questa sola risposta: cioè si può indicare la sola supposizione da cui dipende la sua possibilità, vale a dire l'idea della libertà, e si può anche scorgere la necessità di questa supposizione, ciò che è sufficiente per *l'uso pratico* della ragione, cioè per la convinzione della *validità di questo imperativo,* e in conseguenza anche della legge morale; come mai però questa supposizione stessa sia possibile, non si potrà mai scoprire da nessuna ragione umana. Data la supposizione che la volontà di una intelligenza è libera, è una inevitabile conseguenza *l'autonomia* della stessa, come la condizione formale, per mezzo della quale soltanto essa può essere determinata. Il supporre questa libertà della volontà (senza cadere in contraddizione col principio della necessità naturale nell' unione dei fenomeni del mondo sensibile) non è soltanto assolutamente *possibile* (come può mostrarlo la filosofia speculativa), ma anzi è *necessario* per un essere ragionevole, che ha coscienza della sua causalità per mezzo della ragione, epperò di una volontà (che è distinta dai desideri), di ammetterla praticamente senza nessun' altra condizione, vale a dire in idea, come condizione di tutte le sue azioni volontarie. Come mai poi la ragione pura senza nessun altro impulso da qualunque parte possa essere derivato, sia per sè stessa pratica; vale a dire come *il semplice principio della validità universale di tutte le sue massime quali leggi* (che sarebbe certamente la forma di una pura ragione pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà a cui si possa prendere in precedenza qualche interesse, possa per sè stesso fornire un impulso e un in-

teresse che potrebbe esser detto puramente *morale;* o in altre parole *come una ragione pura possa essere pratica;* spiegare ciò è appunto assolutamente impossibile ad ogni ragione umana, e ogni fatica, ogni lavoro speso per cercarne la spiegazione è del tutto perduto.

È affatto la stessa cosa che se io cercassi di scoprire come è possibile la libertà stessa quale causalità di una volontà. Perchè io quì abbandono il principio di spiegazione filosofico e non ne ho nessun altro. Potrei, per vero, vagabondare nel mondo intelligibile che mi rimane ancora, nel mondo delle intelligenze, ma per quanto di esso io ne abbia *un'idea,* e ben fondata, non ne ho però la minima *conoscenza*, e non potrò mai averla, malgrado tutti gli sforzi della mia ragione naturale. Quest' idea significa soltanto un qualche cosa, che sussiste ancora, dopo che io ho escluso dai principi di determinazione della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, in modo da restringere semplicemente il principio degli impulsi derivati dal campo della sensibilità, limitando questo campo e mostrando che esso non comprende in sè il tutto nel tutto, e che all'infuori di lui ci sono molte più cose ancora; queste molte cose, però, io non le conosco di più. Della ragione pura, che concepisce questo ideale, non mi rimane, dopo che ho fatto astrazione di ogni materia, vale a dire di tutte le conoscenze degli oggetti, che la forma, cioè la legge pratica della validità universale delle massime, e conforme a questa la concezione della ragione considerata, in rapporto a un mondo intelligibile puro, come causa efficiente possibile, vale a dire come causa determinante della volontà; gl'impulsi debbono qui mancare completamente, a meno che quest'idea di un mondo intelligibile non sia essa stessa l'impulso, o la cosa a cui la ragione prende originariamente un interesse; ma rendere questo intelligibile è appunto il problema che noi non possiamo sciogliere.

Quì è dunque il limite supremo di ogni indagine morale: l'averlo determinato è già di grande importanza, affinchè la ragione non vada da una parte nel mondo sensibile, con danno per la morale, alla ricerca del motivo supremo di determinazione e di un interesse senza dubbio comprensibile, ma empirico, e d'altra parte essa non vada a battere invano le sue ali, senza mai cangiar di posto, in questo spazio di concetti trascendenti, vuoto per lei, che si chiama il mondo intelligibile, e non si perda tra chimere. Inoltre l'idea di un puro mondo intelligibile, concepito come un tutto formato da tutte le intelligenze, di cui facciamo parte noi stessi come esseri ragionevoli, (quantunque per altra parte apparteniamo nello stesso tempo al mondo sensibile), rimane sempre un'idea utilizzabile e permessa a vantaggio di una credenza razionale, quantunque ogni sapere abbia termine ai confini di questo mondo; e in forza del magnifico ideale di un regno universale *dei fini in sè stessi* (degli esseri ragionevoli), al quale noi non possiamo appartenere quali membri se non avendo cura di regolarci secondo le massime della libertà come se esse fossero delle leggi della natura, quell' idea del mondo intelligibile è capace di produrre in noi un vivo interesse per la legge morale.

Osservazione finale.

L'uso speculativo della ragione *riguardo alla natura* conduce all'assoluta necessità di qualche causa suprema del *mondo*, l'uso pratico della ragione *riguardo alla libertà* conduce pure ad una necessità assoluta, ma soltanto alla necessità delle leggi delle *azioni* di un essere ragionevole come tale. Ora è un *principio* essenziale di ogni uso della nostra ragione di spingere la sua conoscenza fino alla coscienza della *necessità* (perchè senza ciò non

sarebbe una conoscenza della ragione). La stessa ragione è però sottoposta ad una limitazione altrettanto essenziale, che consiste in ciò, che essa non può scorgere la *necessità* di ciò che è, o di ciò che accade, nè inoltre di ciò che deve accadere senza stabilire come principio una *condizione,* sotto la quale ciò è, o accade, o deve accadere. Ma a questo modo, grazie alla perpetua ricerca della condizione, la soddisfazione della ragione deve essere sempre differita. Perciò senza riposo essa cerca il necessario incondizionato, e si vede costretta ad ammetterlo senza nessun mezzo di renderselo intelligibile; abbastanza contenta ancora se soltanto può scoprire il concetto che si accorda con questa supposizione. Non è dunque un biasimo per la nostra deduzione del principio supremo della morale, ma un rimprovero che si dovrebbe fare piuttosto alla ragione umana in generale, se noi non riusciamo a spiegare una legge pratica incondizionata (quale deve essere l'imperativo categorico) nella sua necessità assoluta; non ci si può infatti biasimare di non volere riuscirvi per mezzo di qualche condizione, vale a dire per mezzo di qualche interesse stabilito come principio, perchè allora non sarebbe una legge morale, cioè una legge suprema della libertà. Così, se noi non comprendiamo veramente la necessità pratica incondizionata dell' imperativo morale, noi comprendiamo però la sua *incomprensibilità*, ed è tutto ciò che si può esigere ragionevolmente da una filosofia, che tende nei principî a raggiungere il limite della ragione umana.

INDICE